ANDREA IVANNA GIGENA

La politización feminista e indígena en Abya Yala

Encrucijadas y discontinuidades





ANDREA IVANNA GIGENA

La politización feminista e indígena en Abya Yala

Encrucijadas y discontinuidades





Universidad de Guadalajara

Ricardo Villanueva Lomelí
Rectoría General

Héctor Raúl Solís Gadea
Vicerrectoría Ejecutiva

Guillermo Arturo Gómez Mata
Secretaría General

Juan Manuel Durán Juárez
Rectoría del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades

Sayri Karp Mitastein
Dirección de la Editorial



Centro Maria Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados en Humanidades y Ciencias Sociales

Sarah Corona Berkin
Olaf Kaltmeier
Dirección

Gerardo Gutiérrez Cham
Hans-Jürgen Burchardt
Codirección

Nadine Pollvogt
Martin Breuer
Coordinación de Publicaciones

www.calas.lat

Primera edición, 2022

Published 2023 by



An Imprint of transcript Verlag
http://www.bielefeld-university-press.de

Printed by Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
Print-ISBN 978-3-8376-5911-5
PDF-ISBN 978-3-8394-5911-9
https://doi.org/10.14361/9783839459119

Impreso y hecho en Alemania
Printed and made in Germany

Gracias al apoyo de



En colaboración con









CALAS. Afrontar las crisis desde América Latina

Este libro forma parte de los ensayos concebidos desde la investigación interdisciplinaria que se lleva a cabo en el Centro Maria Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados en Humanidades y Ciencias Sociales (CALAS), donde tratamos de fomentar el gran reto de analizar aspectos críticos sobre los procesos de cambios sociales. CALAS ha sido concebido como una red afín a la perspectiva de los Centros de Estudios Avanzados establecidos en distintas universidades del mundo y busca consolidarse como núcleo científico que promueve el desarrollo y la difusión de conocimientos sobre América Latina y sus interacciones globales. CALAS funciona en red, la sede principal, ubicada en la Universidad de Guadalajara (México), y las subsedes ubicadas en la Universidad de Costa Rica, Flacso Ecuador y Universidad Nacional de General San Martín en Argentina. Las instituciones latinoamericanas sedes están asociadas con cuatro universidades alemanas: Bielefeld, Kassel, Hannover y Jena; esta asociación fue impulsada por un generoso apoyo del Ministerio Federal de Educación e Investigación en Alemania.

La relevancia de estos libros, enfocados en el análisis de problemas sociales, trasciende linderos académicos. Se trata de aumentar la reflexión crítica sobre los conflictos más acuciantes en América Latina, como una contribución de primer orden para generar diálogos desde múltiples disciplinas y puntos de vista. Más allá de esto, el objetivo de estas publicaciones es buscar caminos para afrontar las múltiples crisis.

Como reconocidos analistas en sus respectivos campos de investigación, los autores nos invitan a ser copartícipes de sus reflexiones y a multiplicar los efectos de sus propuestas, a partir de su lectura.

Sarah Corona Berkin y Olaf Kaltmeier
Directores

Gerardo Gutiérrez Cham y Hans-Jürgen Burchardt
Codirectores



Índice

Agradecimientos

He escrito durante muchos años estas reflexiones.
Paráfrasis de Svetlana Alexiévich, *Voces de Chernóbil. Crónica del futuro*

Este ensayo se entretejió completamente en pandemia, entre mudanzas, algunas pérdidas, la fijación de la incertidumbre y los aprendizajes que requería la adaptación a escenarios nuevos y frágiles. Este contexto es el que enmarca los agradecimientos.

En primer término, al CALAS, a la dirección y todo el grupo de trabajo que lo integra, por atender y entender, con paciencia y afecto, los detalles y las situaciones excepcionales que se fueron presentando. Jochen Kemner y Olaf Kaltmeier fueron desde allí mis interlocutores más directos. En este marco, también, a todas(os) las(os) que participaron del Taller de Autores del CALAS, en especial a Ann-Kathrin y Martin por acercarnos, organizar y sostener un espacio de intercambio enriquecedor. A Valeria Coronel de Flacso Andes (Ecuador) por la recepción.

A las(os) amigas(os) que contuvieron afectivamente el telón de fondo de esta escritura: la partida, el confinamiento en Quito, la repatriación y el reacomodamiento del regreso: Evangelina Pérez, Damián Lobos, Valeria Avalo, Griselda Ibaña, Cristina Etchegorry, Pablo Sofietti, Antonio Cortés, Isabel Albertini, Mariano Cigliano, Elena Cerrada, Víctor Acosta, Juan Manuel Burgos y, muy especialmente, Nicolás Bertone. También a la Embajada Argentina en Quito, Ecuador.

A las(os) colegas que supieron de algunas ideas de ese texto y compartieron comentarios, orientaciones bibliográficas y aliento, especialmente a Hugo Rabbia. A las personas revisoras anónimas que, sobre el primer manuscrito, pusieron en evidencia aspectos significativos para revisar. También a Romina Del Tredici y Valeria Avalo, amigas y colegas quienes leyeron el manuscrito con amorosidad, detalle y precisión crítica y me hicieron sugerencias para mejorar el texto. Todas fueron fundamentales, aunque, por supuesto, la versión final contiene decisiones de mi absoluta responsabilidad.

A cada una de las personas (feministas, mujeres y varones indígenas) que durante más de una década aceptaron conversar conmigo, compartiendo sus experiencias, opiniones, cosmovisiones y críticas. Con todas(os) he aprendido mucho de lo que trato de transmitir en este ensayo. Y especialmente quiero reconocer a mi querida amiga y maestra Urania Atenea Ungo, que generosamente abrió un campo de saberes y una red de contactos y amistades que perduran en el tiempo. Todo esto fue posible, además, por el apoyo de muchas instituciones académicas y financiadoras, a todas las menciono debidamente en este trabajo.

Junto con agradecer quiero también dedicar este ensayo a las(os) jóvenes que durante muchos años me interpelaron, con frescura y descaro, en la universidad y en las calles. En especial a aquellas personas con quienes he compartido clases y grupos de investigación, y a Bryan Varela (de El Salvador), el "último anarquista", como me gusta llamarlo sin que él hasta ahora lo sepa, aunque estoy segura de que no es el último.

Finalmente cabe decir que, entre la escritura de este manuscrito y su revisión final, nos enteramos de la enfermedad y luego el fallecimiento de Francesca Gargallo (que sucedió en marzo de 2022). A ella, una feminista imprescindible, quiero agradecerle por los aprendizajes, la ternura y la inspiración. Por haber abierto ese canal de (re)conocimiento con Urania y por el consejo de seguir conversando para comprender.

Introducción

(…) el ensayo es un género cuya culpabilidad no
puede ofrecer garantías,
sino apenas el módico coraje de
arriesgarse al indefectible error.
Eduardo Grüner, *Un género culpable*

Este ensayo de narración trata sobre la politización feminista en Latinoamérica y el Caribe/Abya Yala,[1] a partir de su relación con las mujeres del "plural movimiento indígena".[2] Reflexiona sobre las condiciones históricas y las construcciones genealógicas sobre las cuales actualmente estamos discutiendo o disputando la cuestión del sujeto del feminismo.

Para introducir las reflexiones creo necesario plantear, brevemente, cómo llegué a ellas. A principios de 2020 inicié una estancia de investigación prevista por el programa CALAS en Flacso Ecuador para analizar, en perspectiva comparada, los modos de gestión estatal de la etnicidad y el género en los Mecanismos Nacionales de las Mujeres en Bolivia y Ecuador durante los gobiernos de Evo Morales y Rafael Correa. La hipótesis que sostenía a principios de 2019 era que, en relación con ciertas

1 De ahora en adelante se mencionará como LC/AY.

2 Para referir a los pueblos y nacionalidades indígenas tomo esta expresión de Gustavo Cruz (2009). Si bien fue propuesta para nombrar la experiencia boliviana, representa adecuadamente cómo se ha manifestado la politización indígena en diferentes países de LC/AY. Con la noción, Cruz argumenta que la movilización "india o indígena" es una expresión histórica, plural y contradictoria de la que emergen diversos proyectos (de autonomías e integración) en relación con el Estado y las sociedades mestizas.

dinámicas de disputa por el tipo de estatalidad, los nudos de tensión determinantes ante las promesas de ampliación de derechos y de transformaciones estructurales planteadas por el progresismo en LC/AY se tejían en los cruces entre etnicidad y género. Resultaba desafiante abordar esta idea al poco tiempo de la huelga de octubre en Ecuador y del golpe de Estado en Bolivia en noviembre del año 2019.

Sin embargo, todo iba a quedar suspendido "en minutos" (como tan precisamente marcan el tiempo los chilenos) y por un largo tiempo. La pandemia del coronavirus se declaró mientras estaba en Ecuador, a la que le siguieron los confinamientos, la repatriación y una larga lista de imponderables que se hicieron costumbre en este nuevo tiempo de incertidumbres que transitamos.

Correspondía, entonces, pensar un desvío analítico y había dos opciones. Una, abordar el tema originalmente planteado, pero con las fuentes secundarias que pudiera conseguir en el contexto de la pandemia y lejos de Ecuador y Bolivia. Otra, la que traigo aquí, volver sobre mi material de campo y de archivo y desandar una parte del recorrido que finalmente me había llevado a aquella hipótesis inicial.

La decisión para mí se basó en dos condiciones. En primer lugar, que el desvío fuera un ejercicio analítico que ampliara la comprensión de la temática momentáneamente suspendida. En segundo lugar, que el componente conversacional no perdiera preeminencia como fundamento de las reflexiones. Estoy convencida que el lugar privilegiado para producir pensamiento y para el ejercicio de la crítica está en los diálogos y en las interpelaciones recibidas —con una palabra, un gesto o una imagen— por parte de quienes son o han sido protagonistas de los procesos estudiados.

Rita Segato viene planteando desde hace algunos años que la conversación es el modo propiamente latinoamericano de ser y pensar. Francesca Gargallo, en similar sentido, reivindicó el diálogo como modo de historizar las ideas latinoamericanas planteando, además, una premisa: "Para dialogar, es indispensable la voluntad de abrirse al universo gramatical, simbólico y espiritual de una persona diferente de sí, lo cual implica no tenerse miedo recíprocamente" (Gargallo 2013, 90). Sarah

Corona Berkin, en su propuesta metodológica (producción horizontal del conocimiento) dice que el "diálogo con las diversas formas de entender el mundo" (Corona 2019, 11) es un modo de investigación que, por su condición, puede "modificarse contextualmente en cualquier momento" (Corona 2019, 13). Coincido con cada una y agradezco profundamente el "sencillo" consejo que Francesca me diera sobre mi trabajo en una de sus visitas a Córdoba, Argentina: "Tú sigue conversando".

Pero, ¿qué ventajas tenía este corpus? Pienso que, al abarcar un tiempo amplio e incluir el antes y el durante del actual ciclo de movilización feminista en LC/AY, ayuda a observar un proceso, en su desarrollo y contradicciones, tal como se venía gestando. Además, al incluir siete países de tres subregiones (ver ficha metodológica) —que no son representativos, pero sí significativos— me descentra del "caso argentino", apostando a una perspectiva latinoamericana más amplia, aunque sin pretensiones de generalización —de hecho, sostengo el esfuerzo por contextualizar espaciotemporalmente todas las reflexiones—.[3]

Además, y quizá esto sea lo que más me interesa, es que ese corpus se teje de voces descentradas de la literatura o las discusiones más frecuentemente citadas en la actualidad. Esto ayuda a abordar las crisis (identitaria, patriarcal, epistémica y colonial capitalista) que afrontamos desde "otros puntos de vista". Es por eso, entonces, el énfasis en la transcripción textual: un recurso para interrumpir las mediaciones de una conversación que no se transcribe en su totalidad.

Ahora bien, lo que siguió a partir de aquella decisión no fue fácil. No sólo porque tenía que volver a un corpus amplio de conversaciones con mujeres indígenas y feministas, que abarca diez años, siete países y tres subregiones. También porque significaba volver a fragmentos de un corpus que, por diferentes razones que no vienen al caso mencionar aquí, pocas veces (o nunca) había considerado abordar en un texto y en un contexto académico. Con mucha dificultad he sorteado la tensión

[3] Por esto, en cada transcripción de recortes de conversaciones con mujeres indígenas y feministas tomo la precaución de indicar en qué país y en qué año sucedieron. En la ficha metodológica describo los detalles de estilo para las transcripciones.

irresuelta entre "tematizar" o "invisibilizar" un determinado asunto o sujeto político; planteo que algunas personas llevan hasta un desatinado antiacademicismo.

Pero también era arduo volver a aquel archivo porque tenía que encontrar en ese corpus ¿un nudo?, ¿un hilo?, que ordenara una idea y un texto a partir de diálogos con diferentes personas, en diferentes tiempos y lugares, no siempre vinculados a un mismo proyecto de investigación, y que todo eso tuviera algún sentido para los(as) lectores(as). Si bien en esas investigaciones (algunas sucesivas, otras paralelas) había un claro interés por la politización feminista e india o indígena en LC/AY, era necesario identificar algo más específico. Eso, finalmente, es la trama de constitución del sujeto del feminismo en las últimas cuatro décadas. Delimitado el tema, para algunos acontecimientos puntuales fue necesario apelar a algún material secundario que no integraban mi archivo, pero que complementan los tópicos emergentes de análisis.

Finalmente, revisitar aquel corpus era una tarea espinosa porque tenía que encontrar o inventar un equilibrio entre la larga escucha (que constituyó ese archivo) y la escritura. Para el trabajo académico esto es lo esperable: trascender el diálogo y presentar conocimientos reapropiables y discutibles. Sucede, muchas veces, que el formato y el canon neoliberalizado de la escritura científica no permite (cuando no violenta) la "traducción" de algunos acontecimientos y conversaciones a reflexiones asequibles.

Otras veces sucede que no hay consensos claros sobre qué o hasta dónde las mujeres no indígenas podemos escribir sobre las conversaciones que mantuvimos (por caso aquí) con las mujeres indígenas. La disputa por la representación llega, en algunas circunstancias, al absurdo de que aquello que debiera ser conocido para la transformación social, termina siendo (auto)silenciado por cuestionamientos que emergen en nombre de la "renovación" epistémica o por personas (varones y mujeres) que no han sido partícipes de esas conversaciones. Si bien muchas veces las interpelaciones se hacen desde una honestidad crítica, en algunos casos son solidarias con una tendencia conservadora que disfrazada

de "renovación" termina por contener las transformaciones epistémicas, éticas y políticas sustanciales.

En lo personal, como ya enuncié en otra ocasión, creo que las mujeres y los(as)(es) disidentes del patriarcado deberíamos establecer más claramente los puntos de complicidad y de alianzas de cara a lo que es necesario decir y cómo decirlo. El equilibrio entre la escucha y la escritura es difícil, además, para una persona que tiene un gran apego por la primera y mucha inhibición para la segunda. Me siento plenamente identificada con la expresión, y la idea subyacente, de Svetlana Alexiévich: "Yo diría que soy un oído humano". Claro que con mucha menos destreza para producir literatura (en el sentido amplio del término) a partir de la conversación.

Ahora que puedo mirar en retrospectiva, entiendo por qué este ensayo y el abordaje de mucho del material que tenía demoraron tanto, y algunos fragmentos todavía quedarán sin atención. Algunos acontecimientos necesitan tiempo para encauzar en palabras, y algunas palabras necesitan encontrar su modo de expresión más justo, ante la experiencia de los(as) otros(as) y los atravesamientos personales.

La escritura y su formato, entonces, fueron un gran desafío. El camino de salida fue una narración y aquí debo agradecer las mediaciones reflexivas de Francesca Gargallo y de Olga Tokarczuk. Si bien inicialmente consideré otras formas de escritura, como provocar diálogos ficcionales entre personas de contextos espaciotemporales diversos, terminó por intimidarme la posibilidad de que se tomara como una provocación no autorizada. Así, el "elogio" a la narración de Francesca Gargallo (2003) me llevó a valorar esta opción.

Francesca sostiene que narrar no es sólo una forma de decir, sino que, fundamentalmente, es una forma de pensar, cuya génesis y esencia responden a una razón dialogal. Asimismo, remarca que la narración es relacional, porque parte de un interés singular de comunicación que es el interés por otras personas. Esto se manifiesta tanto en la escucha como en la recreación de un público real o prefigurado durante la escritura. Con esto, ella fundamenta el estatus científico, la necesidad histórica y la potencia política del narrar. Entonces, parafraseando a Olga Tokarczuk,

este texto algunas veces es un entramado de narraciones polifónicas en primera persona y, otras, de narraciones polifónicas en tercera persona.

Narro desde el intersticio que representa mi generación entre dos ciclos de movilización y visibilización feminista. Narro desde la experiencia histórica donde se gestaron las condiciones que los separan. Narro con el deseo de disponer los tirantes para quien quiera tender un puente entre dos generaciones de feministas que casi no se (re)conocen. Narro con la mirada puesta en una gran cantidad de jóvenes feministas indolentes ante algunos tramos de nuestra historia. Con muchos(as)(es) he compartido aula/clases a lo largo de casi veinte años, por eso miro esa indolencia con un afecto especial y con el agradecimiento por todo lo que me (con)movieron. Narro atravesada por múltiples momentos (los que generaron los trabajos de campo) y temporalidades (que encarnan en las personas con quienes conversé). Narro para comprender algunos olvidos históricos y las tramas de las genealogías interrumpidas. Escribo para comprender el presente e imaginar el futuro.

El texto se organiza en cuatro apartados. El primero es una narración histórica sobre la reemergencia feminista contemporánea y las condiciones que explican el desplazamiento hacia el nuevo sujeto del feminismo. En el segundo, las narraciones históricas se combinan con las narraciones comparativas para repasar las características medulares del segundo ciclo del feminismo, el movimiento de liberación (que precede al ciclo emancipador sufragista y antecede al ciclo insurreccional actual). Me detengo en algunas dimensiones (como identidad, historia y memoria, e institucionalización) para comprender por qué actualmente algunas feministas resienten la desestabilización del sujeto del feminismo. En el tercer apartado, las narraciones históricas y comparativas se focalizan en diferentes generaciones de indígenas, para comprender los lazos que las vinculan y cómo se ha tejido la relación de cada una con el(los) feminismo(s) de sus épocas. Enfatizo el aporte original del feminismo comunitario a la teoría y la práctica feminista contemporánea. Finalmente, en el cuarto, y revirtiendo el énfasis narrativo en los desencuentros entre feministas e indígenas, presento dos experiencias de encuentros. Estas experiencias, en absoluto armónicas, muestran el reverso de lo que la

literatura académica y las opiniones políticas han destacado de manera enfática durante los últimos años: que no hay voluntad de diálogo, que no hay posibilidad de articulaciones políticas amplias entre mujeres diversas bajo el gran paraguas feminista.

(Re)emergencias feministas

(...) qué pasó después de nosotras.
Urania Atenea Ungo Montenegro (2019)

“Dislocación ideológica” y alternativas políticas

Me pregunté muchas veces cómo iniciar estas reflexiones y, como muchas otras veces, volví a buscar pistas en aquella generación que hace casi cuatro décadas (re)crearon un tiempo de efervescencia revolucionaria en la historia del feminismo regional. Encuentro allí, en un texto de la chilena Julieta Kirkwood, una de sus referentes más significativas, un espejo en el que se refleja nuestro presente:

> El feminismo contemporáneo reaparece con fuerza en momentos en que impera una tremenda dislocación ideológica, una inquietante pérdida de perspectiva; donde ya no todo puede ser explicado por la *razón* y se sospecha la necesidad de explicaciones más subjetivas desde grandes cantidades de masas humanas [cursivas del original] (Kirkwood 1986 [1982], 66).

El “feminismo contemporáneo” al que Kirkwood refiere es el de fines de la década de 1970 e inicios de 1980. Y que no se nos escape la sutileza de la palabra “reaparece”, porque creo imprescindible decir que el feminismo

ha estado presente en la historia política de LC/AY desde los primeros años del siglo XX.[4] Cuando digo feminismo, refiero tanto al concepto como al proyecto político relativamente autónomo que, en sus diferentes expresiones históricas (emancipatorio, de liberación o insurreccional), tematiza y disputa la sujeción, la desigualdad y la inferioridad (jurídica, social, cultural, política, simbólica, laboral, etc.) de las mujeres y, más recientemente, de todas las personas disidentes del patriarcado.

Esta presencia se ha manifestado en ciclos: momentos de alta visibilidad —en los que coinciden la organización, articulación y movilización política— y momentos de imperceptibilidad: el "silencio" en/de "la historia de los oprimidos" (Kirkwood 1986 [1982], 66) —muchas veces asociados a la institucionalización de las demandas, los derechos y a la inclusión (subordinada) de las mujeres en los espacios de la vida social antes vedados—.

Para LC/AY hay consenso en que el primer momento de visibilidad es el emancipatorio de la tutela masculina: el sufragismo; el segundo es el del movimiento de liberación de los mandatos patriarcales: el movimiento político. Un tercer momento es el actual, el insurreccional, que es la articulación amplia frente a múltiples opresiones, sobredeterminadas por la dominación patriarcal.

Algunas opiniones y textos sugieren que transitamos una cuarta ola (ciclo) feminista. En los mismos, no siempre es claro ni coincidente

4 Se pensará, entonces, que esto no incluye la acción protagónica de las mujeres durante el periodo de la independencia y la época colonial. Sin dudas que una genealogía que reivindique las luchas de las mujeres por sus derechos debe considerar el protofeminismo. Pero antes debe precisarse: el concepto de feminismo, su proyecto político inmanente y sus condiciones de emergencia se ubican a fines del siglo XIX en Francia y Estados Unidos, y apenas unos pocos años después registramos su recepción y enunciación en nuestra región. Para la experiencia de LC/AY, el protofeminismo incluye el pensamiento y las prácticas de mujeres que lucharon por subvertir las subordinaciones en relación con los hombres desde el periodo colonial, pasando por las luchas de la independencia, las construcciones republicanas del siglo XIX y las incipientes democracias de la primera mitad del siglo XX. Entonces, tenemos la resistencia de las mujeres indígenas a la dominación colonial; la participación de las mujeres (indígenas, mestizas y blancas de la élite) en las luchas por la independencia; las obreras socialistas y anarquistas del siglo XIX; y las mujeres que luchan por el acceso a la palabra y la educación (que escriben, estudian y enseñan) en el siglo XIX y principios del XX.

el criterio a partir del cual se establece la periodicidad de los ciclos y la existencia de una tercera ola ya superada.

En algunos casos, por ejemplo, siguiendo la declaración de la anglosajona Rebecca Walker, se remite a que la tercera ola emergió en la década de los noventa con el reconocimiento de la diferencia racial y étnica. Esto no parece cierto, de modo general, para LC/AY donde si bien en los noventa se dio el reconocimiento de la otredad racial o étnica, esto funciona mediando el multiculturalismo que no tuvo articulación o resonancia con la discusión feminista regional. Asimismo, el reconocimiento de la otredad desde algunas perspectivas diferentes al multiculturalismo neoliberal, como el pensamiento decolonial desde la década de 2000, mostraron en sus inicios la falta de consideración sobre la dimensión de género —como también de la naturaleza y los imaginarios económicos alternativos (Escobar 2003). Este tema fue disputado desde el interior del grupo modernidad/colonialidad por María Lugones (2008), Breny Mendoza (2014 [2010]) y Rita Segato (2011). Para ese mismo tiempo comenzaron a circular en nuestra región la lectura feminista poscolonial de Chandra Mohanty (2008 [1984]) y Gayatri Spivak (2011 [1988]). Pero resulta difícil considerar que estas tendencias, predominantemente académicas posteriores al año 2000, hayan constituido en sí mismas una tercera ola feminista. Más bien, fueron el escenario de sensibilización teórica e ideológica para la heterogeneidad manifiesta en el actual tercer ciclo.

En otros casos se remite a que la tercera ola se vincula con el reconocimiento de las diversidades sexo-genéricas en la década de los noventa. Es cierto que en esa época los estudios *queer* y las perspectivas de la disidencia sexo-genérica (como también el activismo) se consolidaron y constituyeron en los enfoques de discusión predominantes. Pero igual que con la tendencia anterior, es más plausible sostener que estas perspectivas preparan el camino para el actual ciclo feminista cuando, no exento de tensiones, los reconocimientos se dan en el marco de la disputa por el sujeto del feminismo y juntos constituyen este tercer ciclo.[5]

[5] También algunas personas hablan de una cuarta ola al referir a temas puntuales, como el aborto. Allí establecen como un hito fundacional de una tercera ola el Eflac

En cualquier caso, lo que sucedió en la década de los noventa no fue el surgimiento de un nuevo ciclo feminista sino, más bien, un cambio en el modo predominante de la lucha política feminista de la segunda etapa, desde la movilización hacia la institucionalización y la emergencia y consolidación de nuevas perspectivas, predominantemente académicas.

Respecto de la (supuesta) cuarta ola que transitaríamos, se menciona como característica el uso de las tecnologías y como puntos de referencia acciones del norte global que no tuvieron una resonancia significativa —en términos de articular reivindicaciones, movilizaciones e identificaciones masivas y colectivas— en nuestra región. Las acciones son: la Marcha de la Putas (Slut Walk) de 2011, cuyo epicentro fue en Toronto, Canadá; la campaña de denuncia del sitio Daily Sexism Project en 2012, que emergió en el Reino Unido y se irradió entre celebridades de Estados Unidos y otros países europeos (un claro y poco mencionado antecedente del MeToo de 2017); y la campaña global HeForShe de la ONU en 2014, visiblemente liderada por la actriz Emma Watson.

Desde mi punto de vista, los ciclos deben considerarse en función de dinámicas históricas contextuales, generacionales y teórico-epistémicas delimitadas. Por eso, me aventuro en sostener que para LC/AY es muy difícil remitir a una cuarta ola. Las preocupaciones, las dinámicas de organización y movilización son muy diferentes a estas expresiones, aunque algunas condiciones las asemejen (como el uso masivo de tecnologías y redes sociales).

Acerca de los ciclos inicialmente mencionados, la literatura feminista reflexionó bastante sobre por qué se producen los momentos de "silencio", una vez alcanzada una demanda o conquistados algunos derechos (Kirkwood 1986 [1982]; Ungo 2000; Aparicio y Zurita 2002; Ríos, Godoy, y Guerrero 2003; Sapriza 2008; entre otras). Posiblemente se haya reparado menos en por qué se produce la reemergencia. Más allá

de San Bernardo (Argentina) en 1990 donde se constituyen las redes y la campaña continental por el acceso al aborto legal y seguro. Esta periodización no considera, sin embargo, que ese hito en relación con los derechos sexuales y (no)reproductivos integra el segundo ciclo del feminismo en la región, su momento de mayor masividad y también crisis (como iré mostrando en este ensayo).

de lo que sabemos, que las demandas y los derechos de las mujeres están siempre rezagados en el devenir histórico, creo que resulta tan interesante como vigente la mención de Kirkwood a que la "reaparición" del feminismo se da en momentos de "una tremenda dislocación ideológica, una inquietante pérdida de perspectiva" (Kirkwood 1986 [1982], 66).

En la década de los setenta y los ochenta —momento al que nos remite esta cita— esa "dislocación" refería a un escenario marcado por la (auto)crítica del pensamiento de la izquierda socialista, frente a la derrota de la izquierda revolucionaria en manos de regímenes autoritarios y genocidas. Por ese tiempo sólo quedaba vigente la utopía sandinista en Nicaragua[6] y el bastión cubano. Esa (auto)crítica asumía la necesidad de una renovación teórica y un reposicionamiento político frente a las rígidas lecturas del materialismo marxista. Como corolario, cambiaba el sentido que la democracia había tenido para la izquierda (como democracia burguesa) y se la consideraba como el camino de superación del autoritarismo.

En ese momento, el feminismo latinoamericano y caribeño[7] atravesaba el segundo ciclo de visibilización. Emergió a mediados de la década de los setenta, autodenominándose "movimiento político" y asumiendo el "riesgo" de denominarse feminista; en el marco de la influencia de la segunda ola del feminismo occidente-centrado, la celebración del Año Internacional de la Mujer (1975) y la Declaración del Decenio de la Mujer (1975-1985) por la ONU. Estos influjos le han valido la calificación actual de blanco, clasemediero, ilustrado, hegemónico o eurocéntrico; todas expresiones parciales de un proceso bastante más complejo (sobre todo por sus vinculaciones con la izquierda) y elusivo para algunas de estas categorizaciones.

---

6 Proceso revolucionario que, a diferencia de otros en LC/AY, fue receptivo y respetuoso de las demandas específicas de las mujeres. El protagonismo de las nicaragüenses en puestos claves y jerárquicos de la revolución y la creación de la Asociación de Mujeres Nicaragüenses Luisa Amanda Espinoza (AMNLAE) son los hechos que siempre se destacan, particularmente entre las feministas centroamericanas.

7 Lo nombro en singular porque de este modo se autodenominó, lo que no significa que no hubiera posiciones disímiles y hasta irreconciliables.

En cada país (salvo en Costa Rica, que tuvo estabilidad en su régimen político desde la década de 1950) las organizaciones de feministas emergieron en contextos signados por regímenes autoritarios o dictaduras militares; separándose de los partidos y movimientos de izquierda. En palabras de Urania Ungo (en coincidencia con otras feministas referentes de estos procesos), el feminismo latinoamericano y caribeño es "una hija de la izquierda", "la hija rebelde del socialismo".

> (…) desde el nacimiento de esta segunda ola, el feminismo de América Latina y el Caribe se caracterizó por su crítica tanto al sistema de opresión de género como por su crítica a las condiciones de opresión económica y política. Asimismo, desde sus inicios, el movimiento feminista se caracterizó por su análisis crítico de las interrelaciones entre patriarcado y el carácter represivo del Estado (Camacho y Sagot 2005, 29).

Entonces, sin renunciar a la utopía de la transformación social, crearon sus grupos autónomos, porque las organizaciones de izquierda les negaban —de forma subrepticia o abiertamente violenta— la condición de sujetas políticas con demandas propias y las acusaban de imperialistas, burguesas y divisionistas.

Este feminismo se internacionalizó con la realización de los Encuentros Feministas Latinoamericano y del Caribe (Eflac):[8] "(…) espacios de reflexión política y elaboración de estrategias" (Vargas 1998, 14) autogestionados y heterogéneos. Todavía se realizan, de manera ininterrumpida, cada dos o tres años en diferentes países de la región. Contamos ya con catorce encuentros de construcción de una identidad feminista regional, y el encuentro que iba a realizarse en El Salvador durante 2020

8 Bogotá, Colombia (1981); Lima, Perú (1983); Bertioaga, Brasil (1985); Taxco, México (1987); San Bernardo, Argentina (1990); Costa del Sol, El Salvador (1993); Cartagena, Chile (1996); Juan Dolio, República Dominicana (1999); Playa Tambor, Costa Rica (2002); Sierra Negra, Brasil (2005); Ciudad de México, México (2009); Bogotá, Colombia (2011); Lima, Perú (2014); Montevideo, Uruguay (2017); ¿El Salvador (2022)?

se postergó por la pandemia del coronavirus hasta tanto estén dadas las condiciones de cuidados y movilidad para su realización.

En los años ochenta, este feminismo compartía la preocupación por la (auto)crítica de la izquierda que se repensaba, aunque tenía su propio diagnóstico. En esos años, particularmente en el cono sur, el feminismo había analizado la matriz autoritaria que atravesaba tanto a la derecha como a la izquierda.[9] Había entendido que, bajo una interpretación reductiva de la clase, sin el género, en las promesas liberadoras y revolucionarias de la época, los problemas de las mujeres eran "atemporales" y sus demandas estaban bajo una condición de "secundariedad" (Kirkwood 1986 [1982]). Por eso, trabajaron teórica y políticamente para fundamentar las condiciones de negación de la atemporalidad y la secundariedad.

Asimismo, en aquellos países donde la salida de las dictaduras se perfilaba como un horizonte posible, disputaron a la discusión sobre la democracia las condiciones que debía cumplir: "Sin feminismo no hay democracia". Esbozaron teóricamente aquello que lo identificó como proyecto político frente a la "inquietante pérdida de perspectiva": el "feminismo como negación del autoritarismo", tanto de la derecha (en el Estado) como de la izquierda (en los movimientos populares y de liberación nacional). Demostraron que el feminismo es revolucionario (Kirkwood 1986 [1982]).

Casi cuatro décadas después, el feminismo "reapareció" con una serie de particularidades que, hasta hace pocos años, hubieran sido impensables: masivo, interclase, pluriétnico, intergeneracional, heterogéneo, horizontal, asambleario, no partidario y no privativo de las "mujeres". Se ha posicionado, incluso, como un paradigma que reivindica la autoridad epistémica, ética y política de las personas secundarizadas por el patriarcado. Por esto sostengo que este ciclo es insurreccional: por la multiplicidad y simultaneidad de su manifestación. Además, como nunca antes, que una persona se asuma feminista es mayoritariamente

9 El texto de Julieta Kirkwood "El feminismo como negación del autoritarismo", publicado por Flacso Chile en 1983, es una referencia ineludible para la época y también para nuestro presente.

aceptado y valorado, aunque también (por eso mismo) vigilado y sancionado descentrada y espontáneamente.

Ahora bien, la dislocación ideológica frente a la cual emerge el feminismo actual tiene sus singularidades. Emerge en un contexto signado por el fin de una etapa/ciclo progresista y el avance de las "nuevas" derechas, al revés de lo que sucedía en los años ochenta, cuando la derecha perdía legitimación social frente a los consensos democráticos centristas. Emerge ante el debilitamiento de los actores sociales y políticos que llevaron al progresismo al poder, desgastados por la conflictiva relación con los gobernantes progresistas y buscando alguna articulación política.

En clave de lectura feminista, en tanto, y salvo para el caso excepcional de Uruguay y parcialmente los de Argentina, Brasil y Venezuela, el ciclo progresista, también denominado "marea rosa" o "socialismo del siglo XXI", estuvo muy lejos de alcanzar las expectativas de transformación y avances en la conquista de derechos para las mujeres y la población LGBTIQ+. Así lo manifiestan diferentes estudios (Rodríguez 2018; Friedman y Tabbush 2018) y también muchas feministas de diferentes generaciones con quienes he podido conversar.

Más todavía, en algunos países (como Ecuador y Nicaragua) el progresismo estableció alianzas con los sectores más conservadores de sus sociedades (particularmente los religiosos). En consecuencia, la relación con las mujeres, los grupos LGBTIQ+ y las disidencias del sexo y del género fue tensa, contradictoria y hasta confrontativa cuando se retrocedió en derechos ya reconocidos (por ejemplo: prohibición absoluta del aborto, pérdida de recursos y competencias de las instituciones rectoras de las políticas de género) o cuando no hubo voluntad por el cumplimiento de los mandatos emergidos de los marcos de derechos y jurisprudenciales internacionales (por ejemplo: prevención o sanción contra la violencia de género, matrimonio igualitario).

La pérdida del apoyo popular del proyecto progresista, con las particularidades que asumió en cada país, y las posteriores derrotas electorales que llevaron a las "nuevas derechas" al gobierno en varios países, no generaron un escenario de autocrítica entre sus principales líderes y referentes (como sí sucedió en la década de los ochenta en la izquierda).

Las críticas se gestaron alrededor del año 2010, entre los sectores que habían sido la base social y electoral del progresismo (indígenas, sectores populares urbanos, sindicalismo urbano y campesinos). Sin embargo, esto no alcanzó para reconstruir una hegemonía, un proyecto político alternativo capaz de contraponerse a las nuevas derechas y relevar al modelo progresista de neoextractivismo e inclusión por el consumo (Svampa 2019).

Por su parte, las nuevas derechas nacionalistas y autoritarias, ese singular híbrido de liberalismo económico y ultraconservadurismo social y moral sostenido en nuevas plataformas de difusión de ideas (influencers, noticias falsas y golpes de efecto discursivos), articularon en una propuesta política viejos enemigos: el comunismo y el Estado; y uno nuevo: el feminismo. Para esto último, la derecha volvió (¿paradójicamente?) al tiempo donde comenzó a clausurarse el anterior ciclo de movilización feminista y comenzó la nunca acabada o bien ponderada institucionalización. La reacción conservadora volvió a la década de los noventa, a la última Conferencia Mundial sobre la Mujer de Beijing de la ONU, donde ubicaron la génesis de todo aquello a lo que deben oponerse o abolir: la ideología de género.

En este contexto, el feminismo reapareció como un campo de disputa política y de reivindicaciones muy heterogéneo, pero articulado con la intención de transformar radicalmente las condiciones de secundariedad. Si bien es cierto que el detonante de la reemergencia fue la violencia contra las mujeres en su expresión más descarnada (femicidios o feminicidios),[10] al igual que en el ciclo inmediatamente anterior, ahora esta queda inscripta en una concepción sistémica que enlaza una multiplicidad de expresiones de violencias estructurales y microsociales (la vida cotidiana). Así, y a una velocidad vertiginosa, los problemas de las mujeres son inscriptos en nuestro tiempo o, más bien, en una multiplicidad de temporalidades que se sintetizan en “la vida en el centro”. Esta

[10] Las campañas más conocidas a nivel regional fueron en el año 2015: #PrimeiroAssédio en Brasil y #NiUnaMenos en Argentina. Luego se multiplicaron en muchos otros países.

es la insurrección como respuesta a la dislocación ideológica: la vida es el nuevo sujeto del feminismo.

Con esto, por primera vez en su historia, el feminismo asume la condición de una alternativa política universalizante y encuentra las condiciones materiales y simbólicas (de pensamiento, de redes, de movilización) para construirla. Esto, paradójicamente, ha generado incomodidad entre algunas feministas que no sostenían demandas particulares de forma estratégica, como creímos entender muchas de nosotras, sino esencialmente.

El nuevo sujeto del feminismo

La vida libre de violencias se erige como el nuevo sujeto del feminismo. Ahora bien, la vida y las violencias son entendidas de modo diferente, de allí la pluralidad de posiciones (muchas veces en tensión) y la enfática referencia que se hace a "los feminismos" en la actualidad. Emulando la expresión de Gustavo Cruz sobre el Movimiento Indígena, podemos referir al plural movimiento feminista.

Dependiendo de esas posiciones, la vida amenazada encarna en mujeres, personas LGBTIQ+, disidentes sexuales y de género, personas racializadas, especies no humanas y la naturaleza. La violencia puede ser según origen: machista, (hetero)patriarcal, capitalista, racial, colonial, especista, algunas o todas a la vez; o según los diferentes encuadramientos tipológicos: económica, física, psicológica, política, jurídica, institucional, algunas o varias a la vez.

Bajo este inmenso paraguas de interpretaciones, la conflictividad es una constante, pero también lo es la capacidad de articular demandas concretas y acuerdos coyunturales, tal como venimos viendo en diferentes países en la región (por ejemplo: el aborto en Chile, Argentina, Colombia, Ecuador, República Dominicana; las reformas constitucionales y los procesos electorales en Chile y Perú). Se trata de un escenario que, aun en su dispersión, diversidad y contradicción, tiene al feminismo como un proyecto político de gran aceptación porque da a la(s) mujer(es)

agencia y un protagonismo central (su perspectiva y sus demandas específicas), pero que las trasciende como sujetos al proponer un horizonte de emancipación que no es ni sectorial ni identitario, sino de transformación global que contiene un nuevo modo de (con)vivir pensado en diálogos con otros(as)(es).

Así, el actual momento supera la dificultad mencionada por Urania Ungo, a inicios de 2000, para el feminismo del segundo ciclo:

> La unidad de la condición de las mujeres se da aquí [refiere a la opresión patriarcal], pero la diversidad de situaciones también se realiza en lo personal y lo social, entre países y regiones, entre los seres humanos y entre una mujer y otra. *¿Es aquí que reside la incapacidad del feminismo de pasar de la utopía al proyecto?* [cursivas del original] (Ungo 2000, 75).

Para trascender esta incapacidad (¿paradójicamente?) fue necesario un cambio en la concepción del sujeto, tan desestabilizador que, como ya mencioné, no termina de generar aceptación ni simpatías entre algunas feministas.

Antes había un consenso implícito en que el sujeto era la mujer o las mujeres cuando se reconocía la diversidad dentro de la unidad determinada por lo biológico. Esto podemos encontrarlo tanto en el ciclo sufragista de principios del siglo xx como en el ciclo del movimiento político de los setenta, ochenta y noventa. La diferencia entre el sufragismo y la etapa posterior es que para el primero la mujer era (debía ser) predominantemente un sujeto de derechos, una ciudadana para la sociedad y el Estado. En cambio, para el segundo, la mujer es predominantemente un sujeto identitario, una alteridad frente a los hombres (volveré sobre asunto particular más adelante). Esa identidad, además, era hetero y cisnormada. A la primera cuestión la modificó el activismo lésbico, a la segunda la continua disputando el activismo trans y las alianzas por el reconocimiento de un transfeminismo.

Para algunas feministas (entre ellas muchas reconocidas académicas y juristas iberoamericanas), aquel consenso no debe ser cuestionado

ni revisado, bajo el argumento de que las mujeres son la mitad de todo. A lo sumo, se aspira a ampliar la teoría feminista y generar nuevos marcos jurídicos que reconozcan la diversidad, la interseccionalidad o las múltiples opresiones, cuestiones que antes no tenían mayor consideración.

La pregunta que cabe para el actual contexto histórico es si la propuesta superadora está dentro de una teoría feminista más amplia sobre y para las mujeres, o si se enmarca en un proyecto ético-político y epistémico sobre la(s) vida(s) subyugada(s) por el patriarcado y para toda la sociedad. Alrededor de esta última idea giran mayoritariamente las reflexiones feministas contemporáneas. Esto me recuerda las reflexiones de muchas feministas que en los ochenta, alejadas de los tecnicismos de la codificación jurídica, planteaban un cambio civilizatorio a partir del feminismo. Actualmente, esta idea todavía la menciona Morena Herrera de El Salvador o Urania Ungo de Panamá. Además, esta concepción de cambio civilizatorio permitiría un puente dialógico con los proyectos políticos indígenas, mediando un desplazamiento eurocéntrico entre las feministas.

El problema se manifiesta cuando se asegura que aquellos consensos no deben ser revisados por los efectos de desprotección jurídica o, todavía más, de borradura o eliminación del sujeto (político y de derechos) mujer. Esto se vuelve evidente sobre todo en las discusiones sobre el marco de protección jurídico actualmente existente.

A mí me resulta sorprendente que se plantee la amenaza de un borramiento de las mujeres en un ciclo feminista que, como en ninguno anterior, tienen un protagonismo masivo como hacedoras de un proyecto político alternativo. También porque las nuevas demandas están planteadas en términos de ampliar las fronteras de los derechos humanos en razón del género, sobre la base de nuevas categorías y dimensiones que ya son parte del quehacer y la legitimación social de gran parte de la práctica feminista.

El atrincheramiento detrás de una idea monolítica sobre el sujeto del feminismo parece desconocer o negar algunas décadas de cambios vertiginosos en la concepción política de la vida. Naturalmente, la realidad y los nuevos enfoques teóricos tensionan las categorías jurídicas. Pero es

inverosímil pensar que con esto se busca, deliberadamente, desproteger a las mujeres o desmerecer su lugar en un proyecto histórico. Porque nadie en este nuevo marco de reflexión discute que fueron el primer sujeto político que reconoció, definió y se opuso a la dominación patriarcal y que fueron las primeras, también, en amparar las incipientes luchas de los(as)(es) disidentes del sexo y del género.

Lo que no cambió entre un ciclo feminista y otro fue la centralidad del tema de la violencia. Si bien el feminismo del segundo ciclo fue un escenario polifónico y podemos encontrar matices,[11] la sobredeterminación de la violencia política en la región[12] hizo que la misma fuera concebida como estructural (imperialista y capitalista). Luego, en el proceso de legislar y codificar la prevención y sanción de la violencia contra las mujeres, en muchos países quedó reducida a una expresión doméstica o intrafamiliar. Recién en este nuevo ciclo, vuelve a ubicarse en un plano estructural, sumándose las dimensiones colonial, racial, heteropatriarcal y especista que antes no eran consideradas.

Ahora bien, ¿cuáles son las condiciones históricas sobre las cuáles se constituyó este desplazamiento en relación con el sujeto y esta diversificación en la concepción de la violencia? ¿Qué es lo que realmente (des)une al feminismo contemporáneo en LC/AY con su etapa/ciclo inmediatamente anterior? Quizás estas sean preguntas relativamente fáciles de responder en términos genealógicos, pero un poco más difíciles de desandar en términos históricos. Me propondré, sin embargo, abordar los dos caminos en un intento de comprender las condiciones sobre las que se desarrollan las discusiones feministas contemporáneas.

11 Según las corrientes de izquierda de los setenta y ochenta, y las singularidades sociales y políticas subregionales y de cada país, podemos encontrar algunos matices en las concepciones sobre quién encarnaba el sistema patriarcal y cómo y por dónde debía canalizarse la lucha feminista.

12 Que se expresa en el primer Eflac en Bogotá (1981), con la declaración del 25 de noviembre como fecha conmemorativa contra la violencia hacia las mujeres, en homenaje a las hermanas Mirabal asesinadas en República Dominicana por la dictadura de Rafael Trujillo en 1960.

Historizar los desplazamientos

Urania Ungo es panameña y una reconocida activista del feminismo del segundo ciclo en la subregión centroamericana. La conocí personalmente en el año 2017 cuando realicé, bajo su generosa hospitalidad, una estancia de investigación en la Universidad de Panamá. Desde entonces hemos mantenido una hermosa amistad, un intercambio de lecturas y largas conversaciones. Antes de esto, yo había leído buena parte de su obra, que recoge y sistematiza mucho del devenir del feminismo en Centroamérica y más allá para la década de los noventa, un periodo singularmente olvidado en la literatura contemporánea.

En el año 2019 y en ocasión de nuestra participación en un congreso organizado por Cotidiano Mujer en Uruguay, le planteé una rudimentaria interpretación sobre el intersticio que, entiendo, representa mi generación entre el feminismo de los setenta, ochenta, noventa y el actual. Apenas un año antes, en Argentina, habíamos asistido a ese acontecimiento impensado hasta hace poco: una marea compuesta por millones de personas en varias ciudades del país que, sin moverse de las calles durante 22 horas, reclamaban por el aborto legal. Remarco el año 2018 porque si bien antes, desde 2015, las manifestaciones en contra de las muertes violentas (#NiUnaMenos) eran significativas, las de 2018 estuvieron singularmente tomadas por jóvenes, esos(as)(es) niños(as)(es) nacidos(as)(es) en el nuevo siglo.

Le dije a Urania que mi generación había nacido bajo las dictaduras que cancelaron los aires renovadores de la nueva izquierda. Que cuando se reinstauraron las democracias éramos niñas y apenas tenemos algunos recuerdos borrosos de las promesas de las "transiciones". Que la adolescencia, esa etapa fundamental en la subjetivación política, la transitamos bajo el augurio "prometedor" del neoliberalismo (globalización, individualismo, desregulaciones, privatizaciones, libremercado, emprendedurismo, meritocracia, multiculturalismo, consumo, consumo y consumo). Así, cuando entramos en la etapa de consolidar algún proyecto personal/laboral, nos topamos con la crisis de 2000, la intemperie, que nos puso en evidencia lo desbastador que había sido el

neoliberalismo para nuestros cuerpos, nuestras expectativas y los lazos intergeneracionales.

En definitiva, lo que buscaba remarcar en la conversación con Urania era que, entre los cimientos autoritarios y los despojos neoliberales, el feminismo como utopía y proyecto político emancipador estuvo ausente para una generación y por un largo tiempo. Frente a este vacío, nos anudamos a los horizontes de transformación que daban los organismos de derechos humanos y, luego, las luchas contra el neoliberalismo de Pueblos Indígenas, piqueteros, campesinos, izquierda autonomista, toda esa "multitud" que confluiría luego en el Foro Social Mundial.

Nuestra generación es la superficie sobre la que se gesta la dislocación ideológica ante la cual la nueva emergencia feminista intenta aportar una alternativa política. Alejandra Santillana Ortiz, feminista ecuatoriana, integrante de Ruda Colectiva Feminista e investigadora del Instituto de Estudios Ecuatorianos (IEE), relata esta particularidad también:

> Alejandra Santillana Ortiz (Ecuador, 2020). Efectivamente somos los hijos del neoliberalismo, pero somos las hijas de una crisis generalizada (…) Somos una generación que, efectivamente, nace en el neoliberalismo, pero que también nos niega la posibilidad de construcción de referentes. No es EXACTAMENTE CHILE, pero es mucho de la canción de "El baile de los que sobran" de Los Prisioneros. Básicamente no tenemos el lugar histórico ¿no es cierto? Somos los hijos del neoliberalismo, se cayó el muro de Berlín, no tenemos nada, no tenemos horizonte, pero al mismo tiempo somos absolutamente desplazados por la lógica del capital, porque no logramos cumplir con eso entonces somos sectores abandonados, precarizados, que no servimos para nada, ¿no cierto? Es muy complejo. Y las izquierdas no han tenido tampoco las pedagogías necesariamente, ahora ya, pero en esa época no tuvieron la pedagogía para poder superar la idea de la derrota del socialismo y construir un nuevo proyecto. En el Ecuador tenemos la gran ventaja de que el Movimiento Indígena nos dio el horizonte (…) Entonces sí, somos la generación neoliberal, pero en el caso de Ecua-

> dor somos la generación de las luchas antineoliberales y el referente es el Movimiento Indígena como parte de nuestro imaginario (...) En mi caso, yo recuerdo estar desde los 14 años, toda mi vida, parte de mi colegio y parte de mí, y toda mi formación en las calles, se hacen movilizaciones cada dos semanas, se caen presidentes, estamos pensando en parlamento de los pueblos, asambleas de los pueblos...
>
> Mi primer acercamiento, o sea, en los años noventa con el Movimiento Indígena, que fue el primer movimiento con el que yo me acerqué, fue en el 94 con la llegada de los pueblos amazónicos de Pastaza, fue una cosa bastante impresionante. Yo no viví el levantamiento del 90, pero digamos en el 94 sí, teniendo 14 años. De todas maneras, se sentía como esto que yo luego iba a entender, que en ese rato no entendía ¿no?, pero que luego iba a entender **qué era el movimiento indígena y qué era la fuerte presencia del movimiento indígena en nuestras vidas**, ¿no? Que iba a ser determinante para el campo popular y para las organizaciones en las siguientes décadas, bueno, hasta ahora, ¿no? [énfasis agregado].[13]

Aunque con veinte años de diferencia, hay cierto paralelismo entre esta experiencia de subjetivación y la de las(os)(es) actuales jóvenes de Centroamérica.[14] Ellas(os)(es) nacieron bajo regímenes autoritarios, guerras o enclaves coloniales (en los noventa), y han pasado su niñez bajo el augurio y la decepción de los acuerdos de paz y las nuevas democracias. El neoliberalismo, en tanto, se desarrolló allí de manera más veloz y, posiblemente por ello, con una violencia tan expresiva.

13 Entrevista realizada de manera virtual, 25 de noviembre de 2020. Sobre el uso de las letras mayúsculas en las transcripciones puede consultarse la ficha metodológica.

14 Quiero agradecer a Bryan Varela de El Salvador y a los(as)(es) jóvenes que organizaron y participaron del Encuentro Regional de Juventudes de Centro América y el Caribe por la oportunidad de conversar. Escuchar a esa generación centroamericana, como proyección de una repetición, pero también como contrapunto, me permitió reflexionar sobre las brechas y las rupturas intergeneracionales para un contexto regional más amplio.

Sin embargo, ellos sí tienen al plural movimiento feminista como horizonte cercano de referencia. Un feminismo que ya ha pasado la grilla de la renovación epistémica de 2000 y es diverso, interseccional y/o decolonial. Pero no parece ser fácil. Incluso en los países donde la guerra se "ganó", es decir, donde los(as)(es) jóvenes pueden hurgar en la memoria relativamente reciente los ideales de un proceso revolucionario y liberador (pienso en Nicaragua y El Salvador), sienten un gran agobio por cargar con las herencias y las expectativas de las generaciones anteriores.

> Salvador Noe Monterrosa (El Salvador, 2020). ¿Por qué hablo de los jóvenes? Porque muchas veces se nos ve a los jóvenes como que tenemos esa gran responsabilidad de… de todos los procesos que han venido anteriormente… Digamos, si hace dos siglos sucedían los problemas con el capitalismo, que era tan voraz, e incluso si ahora en día es un gran problema, o sea, se nos ve a nosotras como los responsables de que tenemos que hacer algo para cambiar todo este sistema, ¿no? O sea, siempre hay como dualidad en la que el joven tiene que ser el propicio [para] hacer las nuevas formas de ir en contra de todo este sistema. Y hablando de esto, pues se me viene a la mente que nos hacemos cargo de muchas situaciones que son muy complejas, ¿no? Incluso, hablar ahora en día del género, hablar ahora en día de los estudios decoloniales, es tan difícil, porque una generación anterior se ha encargado de poner verdades absolutas a todo lo que hace. O sea, la URSS se encargó de poner verdades absolutas, el capitalismo igual, o sea, de alguna manera lo que nos hacen ahora en día es que nosotros somos los responsables de cambiar todo lo que han dejado los legados anteriores y se nos acumula, o sea, se nos hace como más violencia hacia nosotros, los jóvenes, ahora en día.[15]

[15] Estudiante de la Licenciatura en Filosofía de la Universidad de El Salvador. Transcripción textual de una intervención en uno de los talleres del Encuentro Regional de Juventudes de Centro América y el Caribe. Agradezco a Salvador y a los(as)(es) facilitadores(as) del evento que me autorizaron a publicar este extracto.

La respuesta de Urania a mis comentarios fue: "Me interesa, me interesa saber qué pasó después de nosotras". Eso me ha resonado desde entonces porque, por un lado, confirma un deslinde antes que una continuidad entre las diferentes etapas del feminismo; una falta de (re) conocimientos entre un "nosotras" (ellas) y las otras (las generaciones que seguimos). Por otro lado, da cuenta de que para una generación protagonista de la reemergencia del segundo ciclo feminista (1970/1980) en cada país, que estuvo en la reflexión, la internacionalización (con los Eflac), la formación, las instituciones –Universidades, Estado, ONG, etc.– y en la incidencia política, el devenir del feminismo les resulta en alguna medida escurridizo y extranjero.

La ecuatoriana Dolores Padilla, de la misma generación/tiempo de activismo de Urania, me dijo claramente hasta cuándo podía hablar del feminismo en su país y desde dónde debía buscar otras fuentes: "Yo de los noventa tengo muy poco que decirte. Nunca me he desprendido, pero ya dejo el liderazgo y me dedico a otra cosa (…) por factores personales (…) sobre todo por razones de trabajo".

Por otra parte, el informe preliminar presentado en la Reunión del Grupo de Expertos de la Comisión de la Condición Jurídica y Social de la Mujer (CSW, por sus siglas en inglés) en el año 2019: "El nuevo activismo feminista 1970-2019: perspectivas intergeneracionales" (Molyneux *et al.* 2020), demuestra el interés de ONU Mujeres por conocer las particularidades del nuevo ciclo de activismo feminista y qué tan comprometidas estarían las nuevas generaciones en sostener la institucionalización (en los estados nacionales o en los organismos multilaterales) iniciada por las feministas del ciclo inmediatamente anterior. Es decir, desde diferentes procedencias, encontramos la preocupación por una linealidad histórica y genealógica aparentemente interrumpida.

Si, además, revisamos la literatura feminista después de 2000 en LC/AY, observamos que pese a la reivindicación de la situacionalidad del pensamiento, la acción política y, con ello, la búsqueda de las propias raíces, se olvida o niega el aporte del feminismo latinoamericano y caribeño de las décadas de los setenta y ochenta. Las referencias genealógicas re-

miten a lo (pos)(des)colonial, al feminismo negro anglosajón, al chicano, al feminismo de mujeres indígenas o al movimiento #NiUnaMenos, por nombrar las más significativas. Esto no puede sino recordarme lo que planteara Julieta Kirkwood sobre el tiempo de los "silencios feministas" y cómo las preocupaciones y acciones de un tiempo histórico son "abandonadas" por "las siguientes generaciones de mujeres políticas progresistas" (Kirkwood 1986 [1982], 146).

Entonces, ¿qué pasó entre ellas y nosotras? ¿Qué pasó en ese tiempo "sin feminismo" para algunas generaciones? Pues pasó: el neoliberalismo, el multiculturalismo, las resistencias antineoliberales, los albores de la "patria grande", el progresismo y su ocaso. También, en relación con el cuerpo y las sexualidades, en la década de los ochenta, nos atravesó el "viaje global del SIDA", como lo llama Lina Meruane (2012), con sus estigmas sobre algunos cuerpos (homosexuales) y prácticas sexuales que se consideraron promiscuas. El activismo disidente del sexo y del género (desde los noventa) y el reconocimiento de algunos derechos para la comunidad LGBTIQ+ (desde el segundo lustro de la década de 2000), nos permitirían superar el estigma instalado, pero, sobre todo, comprender la diversidad y las disidencias del sexo y del género. Transitamos también una renovación epistémica y teórica que trajo a primer plano las discusiones *queer* (en la década de los noventa), las reflexiones (pos)(des) colonial (a partir de la década de 2000) y la recuperación del pensamiento contracolonial y el pensamiento sexo-género disidente latinoamericano, ambos anteriores a estas décadas.

Así, aquellas discusiones sobre la democracia (y el autoritarismo) que habían cobijado el pensamiento feminista del segundo ciclo fueron desplazadas y, bajo este nuevo marco, adquieren centralidad las preguntas por la modernidad, las otras modernidades, las contramodernidades y la posmodernidad. Con esto se cuestiona la posibilidad de un sujeto universal a partir de la multiplicidad que constituye LC/AY.

Ahora bien, toda esta condensación de procesos históricos tiene mediaciones y se materializa en lugares y momentos históricos concretos. Me centraré en uno que es paradigmático en múltiples dimensio-

nes, al menos para el sur de LC/AY, que permite recorrer las relaciones del feminismo con las mujeres del plural movimiento indígena: el caso de Bolivia.[16]

Bolivia: la convergencia de los movimientos

Bolivia es parte de mi experiencia vital desde fines de la década de los ochenta, por haber crecido en una zona de frontera próxima al centro-oriente de ese país. Además, he recorrido varias regiones por trabajo desde mediados de la década de 2000, pero quisiera centrarme puntualmente en la del año 2011.

Ese año yo comenzaba a analizar los procesos de incorporación de las mujeres indígenas y campesinas en las estructuras estatales en LC/AY; cuando en los Estados se consolidaban los efectos de las propuestas multiculturales, interculturales o plurinacionales, según el país que mirásemos. Ya sea por procedimientos electorales, por designaciones políticas o por cierta apertura de las burocracias, muchos(as) indígenas ingresaban a la estatalidad, un espacio históricamente vedado para la indianidad.

En este asunto, Bolivia representaba un caso excepcional, en la medida que la incorporación de indígenas fue significativa en términos nominales (cantidad), en términos sustantivos (representaciones corporativas o ejercicios de mandatos) y, fundamentalmente, porque era una conquista de las rebeliones de 2000-2003[17] y del apoyo al denominado "proceso de cambio" que llevó a Evo Morales a la presidencia. Lo era

[16] Como este texto trata sobre la politización feminista en su relación con las mujeres del plural movimiento indígena, Bolivia es el contexto adecuado para ir a buscar pistas de interpretación sobre la apertura de una articulación amplia de mujeres y sobre los desplazamientos en el sujeto del feminismo. Si, en cambio, yo abordara la politización feminista en su relación con las diversidades y disidencias del sexo y del género, las pistas debería buscarlas, por ejemplo, en Argentina o Chile, en las tramas teóricas y políticas que abren figuras como Lohana Berkins y Diana Sacayán o Pedro Lemebel.

[17] Refiero tanto a la "guerra del agua" en Cochabamba (2000) como a la "guerra del gas" en El Alto (2003).

también porque, a diferencia del tipo de integración que desde mediados del siglo XX habían planteado los programas indigenistas y más recientemente el multiculturalismo neoliberal, se perfilaba como un proceso en sus propios términos.

Claro que, al poco tiempo, percibimos que las urgencias de la gobernabilidad democrática y los modos de traducción de los mandatos populares y constitucionales a leyes, reglamentos, políticas y la organización de la gestión pública, no trastocaban significativamente la raíz colonial, liberal y el presente neoliberal del Estado. Trastocarlos era la condición ineludible para la viabilidad política de esos nuevos términos que quedaron, sin embargo, flotando en un nuevo tiempo histórico para el sur de LC/AY.

Pues bien, llegué a La Paz en octubre del año 2011 para conocer más de la trayectoria de vida de Antonia Rodríguez Medrano,[18] una mujer indígena quechua, ministra de Desarrollo Productivo y Economía Plural en el primer gobierno de Evo Morales bajo la vigencia del Estado Plurinacional; cargo que ocupó desde enero del año 2010 a enero de 2011 ("un año y dos días", como ella lleva precisamente registrado en su memoria).

Casualmente llegué un día antes de la realización de las elecciones populares a jueces y mientras se desarrollaba la movilización de los indígenas de tierras bajas a La Paz contra el proyecto de construcción de la carretera sobre el Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécure (Tipnis): la VIII Marcha por el Tipnis. El primer evento, aunque muy cuestionado, era una promesa de la profundización democrática del "proceso de cambio". El segundo fue uno de los momentos de quiebre más importantes entre el gobierno de Morales y buena parte de los sectores sociales que le habían permitido llegar al poder. Allí se rompió el Pacto de la Unidad[19] y, como muchos actores sociales han planteado,

---

18 Desconociendo su trayectoria política, había conocido a Antonia por otras razones (la actividad de Asarbolsem) en 2010, ¡unas horas antes que se conociera su nombramiento como ministra del Estado Plurinacional!

19 Nombre que recibió la alianza de las cuatro organizaciones indígenas, populares y mixtas de Bolivia con miras a las elecciones del 2005 y el proceso constituyente: Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB),

volver a este conflicto ayuda a enhebrar algunos hilos de la trama del golpe de noviembre de 2019.[20]

Durante esa estancia en Bolivia, oscilé entre recorrer por las noches el acampe de los indígenas de tierras bajas en Plaza Murillo y, durante los días, las dependencias estatales, las ONG y visitar a la exministra en

Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (Conamaq), Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano (Cidob) y Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia-Bartolina Sisa (CNMCIOB-BS).

20 Ante la importante discusión que se ha dado respecto del tema, quisiera aclarar por qué considero que lo que sucedió en Bolivia fue un golpe de Estado. Para esto apelo a los términos jurídicos y políticos en que se fueron planteando las opiniones (no necesariamente coincidentes) y que exigen una diferenciación entre el hecho/acontecimiento y las condiciones o las causas que lo posibilitaron. El *hecho* es la renuncia de Evo Morales a su mandato presidencial por la sublevación (el desconocimiento de la máxima autoridad del Estado) y la "sugerencia" de renunciar que hicieron las fuerzas (armadas) policiales y militares. Todo esto avalado por un sector cívico que se oponía al gobierno en ejercicio. En este proceso no medió ningún mecanismo constitucional e institucional legítimo para la destitución de un mandatario, como pueden ser un juicio político o de vacancia (canalizado por un órgano legislativo) o una revocatoria de mandato (canalizada por el voto popular directo). Desde mi punto de vista, este asunto es incontestable: la interrupción de un mandato y el quiebre del orden constitucional vigente por la intervención de las fuerzas de seguridad armadas es un golpe de Estado. Lo que debemos reconocer que admite diferentes interpretaciones, sin que tengamos que arribar a un acuerdo, son las *condiciones/causas* que posibilitaron que el acontecimiento sucediera y que en sí mismas no definen la existencia o no de un golpe de Estado. Como excede ampliamente a este texto desarrollar pormenorizadamente esas discusiones, solo diré que las mismas fueron planteadas del siguiente modo: fraude (o no) electoral, desconocimiento (o no) de la voluntad popular —referéndum del año 2016 que rechazó la modificación constitucional que removía la prohibición de la reelección del presidente y vicepresidente—, deterioro (o no) de las instituciones democráticas, pérdida (o no) del apoyo popular y de la confianza del gobierno en ejercicio. En el plano interno boliviano algunas discusiones se plantearon conceptual y políticamente como golpe de Estado o "revolución-contrarrevolución", golpe o "revolución libertadora", golpe o "alzamiento contra una dictadura", golpe o "gobierno de transición". En cualquier caso, hay un reconocimiento implícito de que hubo una interrupción violenta del orden constitucional vigente y la discusión, en todo caso, se focaliza doctrinalmente en el plano de la legitimidad y no de la legalidad. La *Revista Nueva Sociedad* (octubre y noviembre 2019, enero y febrero 2020, mayo, septiembre, noviembre y diciembre 2021, edición digital) recoge mucho de estas posturas.

El Alto. Para graficar acabadamente los contrastes que irradiaba Bolivia en esos días, y que bajo ningún punto de vista podían ser pensados sólo como "contradicciones", quisiera describir algunas jornadas.

Un día esperé desde la mañana, junto con miles de personas, la llegada de la marcha del Tipnis a Plaza Murillo que llegó pasado el mediodía. Luego, por la tarde, participé del acto central de la misma realizado en la explanada de la iglesia San Francisco. Al caer la tarde, asistí a una conferencia sobre la actividad emprendedora en Bolivia, que organizaba una universidad privada en un salón de eventos de un hotel muy lujoso, en un barrio clasemediero en La Paz.

Fui allí porque Antonia Rodríguez Medrano participaba de la conferencia, a la que llegó con su familia y un grupo de mujeres de pollera. Entre bromas, ironías y saber popular, relató al auditorio, del ámbito académico y empresarial, cómo habían posicionado una marca de tejidos artesanales internacionalmente y no se privó de recordarles: "Seguramente Marco Antonio y ustedes [no nos] hubieran dejado, hace veinte o treinta años, entrar [por] la puerta, la cerraban de verdad. Les juro. No nos dejaban entrar".

Finalmente, por la noche me encontré con la represión de las fuerzas de seguridad del Estado a los(as) indígenas y las organizaciones sociales de apoyo a la marcha del Tipnis, en los alrededores de la Plaza Murillo.

En otra ocasión pasé todo el día en El Alto, en la sede de la asociación que aún preside Antonia (Asarbolsem), conociendo a través de sus integrantes cómo habían pasado de ser un club de madres a participar de las redes internacionales de comercio justo. Ellas me permitieron, en absoluta confianza, recorrer la tienda y conocer sus producciones, participar de sus talleres de tejedoras y presenciar una charla de capacitación que la exministra dio a una delegación de mujeres indígenas que habían llegado de Perú. Ya al caer la tarde conversé a solas con Antonia, ingresando en cierta intimidad de su vida, de su experiencia en el Instrumento Político para la Soberanía de los Pueblos (IPSP), en el Movimiento al Socialismo (MAS) y en el Estado.[21] Por la noche, ya de regreso a La Paz,

[21] Antonia había tenido una participación política muy activa, primero en la Izquierda Unida y luego en el IPSP y el MAS. Además, desde 1997, fue varias veces candidata a

azarosamente asistí al momento en que Evo Morales salió del Palacio del Quemado (custodiado por dos flancos de Bartolinas) hacia el acampe en la plaza, para anunciar con un megáfono frente a los dirigentes del Tipnis la aceptación del gobierno de la apertura de una agenda de diálogo.

En otras jornadas, y en función de la disponibilidad de agenda de las diferentes feministas y mujeres indígenas, visité oficinas estatales, ONG y el Café Carcajada —en ese momento sede de Comunidad Mujeres Creando Comunidad/feminismo comunitario (indígena)—.

Todo esto no es a título anecdótico. Con la crónica quiero resaltar que los tránsitos, prácticamente sin mediaciones, entre realidades que superponían posiciones políticas, sujetos políticos y temporalidades muy diversas, eran una interpelación excepcional.

Por esos años Bolivia se había vuelto un foco privilegiado de análisis en la región. Sin embargo, no toda la bibliografía que circulaba lograba aprender la "heterogeneidad histórica estructural" latinoamericana de la que habló Aníbal Quijano; o las tramas de la sociedad "abigarrada" boliviana, como la describiera René Zabaleta. Había allí un conflictivo solapamiento de trayectorias históricas irreductibles, pero entretejidas, que no podían ser subsumidas tan fácilmente en conceptualizaciones propias de las políticas de identidad, la colonialidad, la interseccionalidad, la oposición derecha/izquierda, etc.

Así, por muy remozados que se presentaran algunos abordajes, el país no pasaba de ser un "ejemplo"[22] cuando, en realidad, estábamos frente a un pliegue en la historia: de Bolivia y creo, también, de LC/AY (un pliegue de larga duración, según hemos podido comprobar).

Esos acontecimientos nos exigían, en lo inmediato, algunos silencios, muchísima observación y todavía más: una gran imaginación analítica. Esto incluía, por supuesto, al feminismo. Porque al menos para el cono sur de Abya Yala, es en Bolivia y en esos años a donde tenemos que

cargos legislativos nacionales y locales.

22 Esto porque en general los análisis se basaban en referencias dadas por colegas o tesistas y por la lectura de algún periódico.

ir a buscar la punta de la madeja de la nueva relación entre el feminismo y las mujeres indígenas, entre lo popular y el feminismo.

Desde aproximadamente 2005, la disyunción descolonizar o despatriarcalizar estaba instalada en la discusión sobre el proceso político boliviano, entre mujeres y al interior de las organizaciones indígenas y populares. Para el feminismo, en la reinvención política de Bolivia, sin despatriarcalización no había descolonización —como décadas antes otras feministas disputaron a la izquierda que sin feminismo no había democracia— y esta cuestión se volvió trascendente en el desarrollo de la Asamblea Constituyente y en los espacios de deliberación temática realizados en los territorios (Colectivo Cabildeo 2009).

Los nuevos términos, descolonizar y despatriarcalizar, abrazados desde la experiencia histórica de las de abajo —uno mayormente sostenido por las mujeres campesinas, indígenas y originarias, y el otro emergente del feminismo autónomo radical— desplazaron del campo de la discusión política al concepto de "género" que, tras la IV Conferencia Mundial de las Mujeres de Beijing (1995), era la referencia obligada en relación con los asuntos de las mujeres en el Estado y en las ONG en la región. Con esto sentaron las bases para una articulación política amplia de mujeres indígenas y feministas, en torno a temas puntuales de la agenda y, por supuesto, no exenta de conflictos y tensiones atravesados por la clase y lo étnico.

Esta confluencia, vista a la luz de muchas experiencias contemporáneas, puede no parecer extraña. Por ejemplo, hoy no nos resulta disruptivo que en Argentina los históricos Encuentros Nacionales de Mujeres hayan comenzado a discutir intensamente el cambio de nombre por Encuentro Plurinacional de Mujeres, Lesbianas, Trans, Travestis y No Binaries, con la activa participación de referentes indígenas; que en Chile se haya creado la Asamblea Feminista Plurinacional, que la coordinadora feminista 8M organice periódicamente encuentros plurinacionales y que ambos espacios hayan participado activamente en la elección constituyente de mayo de 2021 con candidatas independientes; que en Ecuador se haya formado el Parlamento Plurinacional de Mujeres inmediatamente después de la huelga de octubre de 2019, espacio inter-

sectorial convocante de la enorme marcha por el 8 de marzo del año 2020 en la ciudad de Quito; que diversos grupos de mujeres indígenas y las históricas organizaciones regionales estén trabajando con organismos internacionales y referentes feministas para elaborar una Propuesta de Recomendación General de la Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW) sobre el acceso a la justicia para las mujeres indígenas.

Hasta hace pocos años, esta multiplicidad de confluencias no había encontrado condiciones de posibilidad. Y si bien me explayaré sobre esto más adelante, cuenta mencionar que las construcciones identitarias y sus efectos políticos, en términos de género y de etnicidad, no lo favorecían. En Suramérica es recién a partir de Bolivia que comenzamos a ver que junto con el horizonte de emancipación abierto por las propuestas indígenas en las luchas antineoliberales, también emergía una rendija en clave feminista y lo hacía en medio de una disputa por nuevos modelos vitales y de reivindicación de derechos para la naturaleza. La vida como sujeto político iba tomando forma, hasta llegar más tarde al feminismo.

Pero mientras se gestaban todos estos procesos y algunas generaciones transitábamos un tiempo sin feminismo, ¿qué pasaba con las feministas del segundo ciclo y con las mujeres indígenas?

El feminismo del segundo ciclo. Ellas después de ellas

Yo lo que sí sé es que la pasión
que el feminismo tiene,
las que hemos sido atravesadas por esa pasión,
no nos abandona ¡nunca! Habrá
más o menos activismo, no sé,
pero el compromiso… eso no te abandona.
Urania Ungo Montenegro (2017)

El feminismo de LC/AY del segundo ciclo estuvo lejos de ser una expresión homogénea de ideas y posiciones políticas. Es posible, sin embargo, encontrar algunos tópicos que definen momentos de manera predominante.

Por ejemplo, la filósofa feminista italomexicana, Francesca Gargallo, sostiene que en los setenta fue un "movimiento libertario que enfrentaba el sexismo disparador de la subordinación de las mujeres". En los ochenta, era un "movimiento social en construcción, que empezaba a estructurarse en organismos no gubernamentales y en asociaciones para trabajar con y para las mujeres en ocasiones presionando al Estado". En los noventa, fue un "movimiento identitario, organizado desde la diversidad de demandas y de pertenencias de las mujeres, preocupado por su visibilidad y presencia en el espacio público" (Gargallo 2006, 33).

Luego, para después de 2000, refiere a la existencia de "una multiplicidad de posiciones ético-políticas sobre la necesidad de un nuevo orden civilizatorio bisexuado o sobre la interlocución de las mujeres con los Estados y con las instancias regionales e internacionales o sobre las

formas de una política, un derecho y una economía informadas por la diferencia sexual" (Gargallo 2004, 29). Así, Francesca condensa el devenir de las expresiones feministas autónomas (en las que ella inscribe), el devenir del feminismo institucionalizado y el de la diversidad/disidencia sexual (ante los cuales mantiene distancia y fuertes críticas).

Si historizamos, en cambio, a partir del desarrollo de los Eflac a lo largo de cuarenta años, podemos identificar una primera década de encuentros (los ochenta) y otra subsiguiente de desencuentros (los noventa). Tras una ruptura dramática en 1996, a fines de esa década quedaba claro que había un movimiento con diferentes feminismos (Vargas 1998); que no había una voz oficial sino muchas otras voces que no se escuchaban (Belotti 1998).

En el primer lustro en 2000, los tópicos de los Eflac mostraron los esfuerzos que se hacían por trascender la fragmentación y generar consensos aglutinantes, ante las singularidades regionales: globalización (Playa Tambor, Costa Rica, 2002) y democracia (Sierra Negra, Brasil, 2005). Pero finalmente, la persistente dificultad para traducir las "utopías al proyecto", encontró a las feministas del segundo ciclo frente a un nuevo escenario feminista, a veces poco asequible.

> Sylvia Mesa (Costa Rica, 2017). Hay un cambio generacional muy interesante. Nosotras somos de la época de las organizaciones, ¿verdad? De la época de la lucha en las calles y resulta que ahora las chicas son feministas de internet, hay un ciberfeminismo… que no entiendo, ¿verdad? Me parece que pierde capacidad organizativa y de gestión, pero todo se maneja por internet y es como distinto, ¿no? Está pasando mucho eso, que hay generaciones de recambio, pero también con mucha reivindicación desde "diversidades"… Y yo sé que el concepto de mujer está muy en disputa desde las diversidades, porque al final de cuentas es una…, pero el problema es cuando la disputa lleva a perder la acción política.

La consigna del último Eflac, realizado en Uruguay, describe de algún modo un diagnóstico y un deseo frente a ese nuevo contexto: "Di-

versas, pero no dispersas". Ahora bien, sobre este proceso y los diferentes modos en que puede historizarse, quisiera rescatar dos dimensiones interrelacionadas sucesivamente: una es la identidad y la otra la institucionalización. Creo que desde aquí se puede narrar mejor aquello que pasó con las feministas del segundo ciclo, antes y "después de ellas".

La identidad

La importancia que tuvo para este segundo ciclo la identidad tal vez no haya sido suficientemente considerada en la perspectiva de comprensión, respecto de las zonas de fricción con las mujeres-indígenas y las actuales zonas de disputas entre generaciones de feministas por el tema del sujeto. La identidad femenina con un proyecto de liberación fue el eje vertebrador de la primera etapa de los "encuentros" feministas y de la diferenciación en su relación con otras organizaciones de mujeres y otras organizaciones mixtas (partidarias, grupos revolucionarios, movimiento indígena, etc.).

Aunque dependiendo de algunas particularidades locales y regionales (como el feminismo centroamericano que nació recién en los noventa), la emergencia feminista se anuda a la formación de grupos de "autoexamen" o "autoconciencia"[23] entre mujeres: espacios de confianza que politizaban lo íntimo y lo cotidiano, en los que se reflexionaba a partir de las formas en que las mujeres experimentaban la opresión patriarcal. Fueron la primera escuela de formación política en libertad y autonomía.

> Dolores Padilla (Ecuador, 2020). Yo creo que resume muy bien esta etapa "Todo lo personal es político". Con esa consigna, por ejemplo, ponía en cuestionamiento todo lo personal que nos habían instala-

23 Algunas genealogías sitúan la emergencia de los grupos de autoconciencia (*consciousness raising*) a fines de la década de los sesenta en Estados Unidos, de la mano del *New York Radical Women*.

do como lo correcto, como el deber ser. Destruir eso, interpelar eso, subvertir ese orden fue una de las insistencias de esa época. (…) Nosotras trabajábamos mucho en cuestionar el modelo tradicional de mujer, los estereotipos establecidos, el deber ser que habían determinado cómo nos forman. [Porque] ese ser que respondía a mandatos y a procesos de subordinación ¿cómo lo rompés? Tomando, haciendo conciencia de que había que romper con eso y había que cuestionar todo lo posiblemente cuestionable. (…) Entonces, en nuestra realidad se conjugaba el ser mujer en esa espera tradicional y el ser un ser absolutamente sometido y subalterno y, además, SIN OPORTUNIDAD por esas mismas limitaciones.

Urania Ungo (Panamá, 2017). [Refiriendo al feminismo centroamericano] [Era] vivencial, porque había demandas sobre la propia condición.

Francesca Gargallo Celentani (Argentina, 2017). No olvidemos que hace cincuenta años el feminismo se reactivó después de un periodo de represión de la libertad y actividad de las mujeres particularmente violento, después de la Segunda Guerra Mundial, para acabar con el sexismo, porque iban tomando conciencia de la naturaleza de la dominación masculina y la subordinación femenina. En ese entonces las mujeres descubrieron que su vida privada y aún su vida íntima tenían un vínculo con la opresión y sus mecanismos legales y económicos. Lo personal es político fue más que un lema del movimiento de liberación de las mujeres, fue su percepción política más revolucionaria.[24]

Sin perder de vista el compromiso con el cambio social, la politización de lo íntimo y de lo cotidiano da cuenta de aquella "necesidad de explicaciones más subjetivas desde grandes cantidades de masas humanas" (Kirkwood 1986 [1982], 66). En este proceso resuenan, como

24 "Feminismo y políticas feministas en tiempos de terremoto". Charla sostenida con estudiantes y público en general en la Universidad Católica de Córdoba, Argentina, el 27 de septiembre de 2017.

ellas mismas van mencionando, las lecturas de Simone de Beauvoir, Betty Friedan, Kate Millet y Gayle Rubin. Asimismo, y dada la mayoritaria adscripción a la izquierda, aparecen las referencias a la italiana Rossana Rossanda. En relación con la producción latinoamericana, por supuesto, se leía a Julieta Kirkwood, Teresita Barbieri y, en los noventa, la producción de la revista *Debates Feministas*, fundada en México por Marta Lamas (una de las pioneras de los Eflac), y otras publicaciones periódicas chilenas.

Esto, llevado al plano del activismo —organizativo y territorial—, significó que además de abordar la situación social y política de las mujeres (con un progresivo énfasis en el acompañamiento en casos de violencia contra las mujeres), se incursionara en temas como sexualidad, deseo, reconocimiento del cuerpo, genitalidad, autoexámenes ginecológicos, anticoncepción, aborto y hasta una nueva estética feminista (nuevos lenguajes, performance, literatura, teatro y cine). Es decir, por primera vez se daba prioridad a la construcción de una identidad sobre la cual luego devendría el reclamo de derechos en tanto sujeto político "mujer".

> Dolores Padilla (Ecuador, 2020). (…) porque no te olvides que el feminismo de mi época lo que se plantea es un espacio emancipador de la mujer, del sujeto mujer. (…) Y entonces para nosotros esta propuesta era de un movimiento, de unas organizaciones, que quieren participar, que quieren ocupar un lugar en la sociedad, PERO esencialmente era un ejercicio de transformación, de EMANCIPACIÓN y entonces ese discurso lo llevaba a armar unos [talleres], nosotras hacíamos permanentemente taller donde llamábamos: "IDENTIDAD y sexualidad", "IDENTIDAD y género", "IDENTIDAD y ¿qué quiero ser?".

En esta tarea se cruzaban, en la práctica política, con muchas otras organizaciones de mujeres con las que no necesariamente compartían ideas, aunque la mayoría de las veces coincidían en la disputa frente a un orden de dominación autoritario, sostenido por el Estado y/o el capital; sólo que para las feministas ese orden de dominación se anudaba al patriarcado. La dimensión colonial generalmente estaba ausente.

Recordemos que en los ochenta, en función de las necesidades coyunturales de cada país latinoamericano o caribeño y en consonancia con la realización de la I Conferencia Mundial sobre la Mujer en México (1975) y la declaración del Decenio de las Naciones Unidas para la Mujer (1975-1985), emergieron numerosos grupos de mujeres. Lola Luna, una observadora sistemática de estos procesos por más de dos décadas, los clasifica como "movimientos feministas, movimientos por la sobrevivencia[25] y movimientos de madres que luchan contra la violencia de Estado" (Llinàs y Luna 2017, 131).

El primero se concentró predominantemente en disputar los lugares tradicionalmente asignados a las mujeres en la sociedad, en impugnar los mandatos patriarcales. Los segundos fueron organizaciones barriales/territoriales que realizaban trabajo comunitario (sobre alimentación, salud, educación, etc.) como respuesta a las crisis económicas que afectaban a sus países. Los últimos, en tanto, fueron las organizaciones pioneras y referentes en materia de derechos humanos frente a las dictaduras (Suramérica) o las guerras (Centroamérica).[26]

Sin embargo, a esta clasificación le falta un lugar justo para las organizaciones de mujeres panameñas. Porque si bien algunas de ellas encuadran en los movimientos por la sobrevivencia, la lucha anticolonial frente al enclave estadounidense en el canal de Panamá fue característica y determinante para el movimiento de mujeres de este país centroamericano (Aparicio *et al.* 2002).[27]

25 Por ejemplo: Mujeres por la Vida en Chile y Colombia; Ollas Comunes en Chile; Clubes de Madres (muchos vinculados al trabajo de la iglesia católica) en Bolivia, Perú y Ecuador.

26 Por ejemplo: Madres y Abuelas de Plaza de Mayo en Argentina; Comité de Madres y Familiares de Presos, Desaparecidos y Asesinados Políticos "Monseñor Oscar Arnulfo Romero" (CoMadres) y Comité de Madres y Familiares Cristianos "Padre Octavio-Hermana Silvia" (Comafac) en El Salvador; Coordinadora Nacional de Viudas (Conavigua) en Guatemala; Madres de los Héroes y los Mártires en Nicaragua; Grupo de Madres y Familiares de Procesados por la Justicia Militar en Uruguay.

27 Siempre remarco lo sorprendente que es la ausencia de referencias al pensamiento anticolonial panameño en las perspectivas críticas de la colonización y la colonialidad; más considerando que fue producido en la segunda mitad del siglo XX al calor

La articulación entre el feminismo y los otros grupos de mujeres será, por muchos años, un gran escollo político y teórico. Esto ha sido abordado de diferentes maneras por la literatura feminista. Algunos estudios remiten a las diferencias de clase entre las feministas (clasemedieras) y las organizaciones de mujeres empobrecidas de territorios urbanos, suburbanos y campesinos. Sin negar esto, muchas veces reconocido por algunas feministas, cabe mencionar lo paradójico que resulta que un movimiento que surge como desprendimiento de la nueva izquierda popular latinoamericana, en un gesto de radicalidad por la negación de las opresiones sexo-genéricas, sea clasificado como “clasemediero” o “burgués” y ahí quedara, sin más indagación.

Menciono esto porque existe una multiplicidad de experiencias que hacen tambalear esta suposición. Podría referir a muchas, pero quiero detenerme en un ejemplo que es emblemático: Morena Herrera de El Salvador, exguerrillera del Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN) y actual referente en el trabajo contra la prohibición del aborto en su país (que es absoluta) y la defensa de mujeres procesadas o condenadas por homicidio por abortos espontáneos o complicaciones obstetricias.

Pues bien, nadie podría sugerir que tras la separación de Morena del FMLN y con la fundación de organizaciones feministas —primero Las Dignas, Asociación de Mujeres por la Dignidad y la Vida, y después la Colectiva Feminista y la Agrupación Ciudadana por la Despenalización de Aborto— haya abandonado las luchas populares. Tampoco puede decirse que, por haberse concentrado en la defensa de los derechos sexuales y (no)reproductivos de las mujeres, inscriba en un feminismo burgués o alejado de los sectores populares, como sugiere cierta bibliografía y referentes de movimientos de mujeres, la izquierda o el progresismo provida.[28]

---

de las luchas populares por la recuperación de la soberanía nacional y el fin del enclave colonial imperialista de Estados Unidos.

28 La vinculación de la defensa de los derechos sexuales y (no)reproductivos con un feminismo burgués, blanco y clasemediero es recurrente. En ocasión del debate sobre la legalización y la despenalización del aborto en Argentina, en el año 2018, hubo

Esto nos lleva a las otras aproximaciones de la literatura sobre el feminismo, que remarcan los diferentes modos de politización de la maternidad. Mientras que en los "movimientos por la sobrevivencia" y los "movimientos de madres que luchan contra la violencia de Estado", la maternidad es instituida como una posición ético-política para reclamar y proteger, en un caso, vidas secuestradas y desaparecidas, y, en el otro, vidas empobrecidas y precarizadas, para las feministas la maternidad fue objeto de cuestionamiento en tanto mandato y destino. Hoy, mirando retrospectivamente, entendemos que eran politizaciones complementarias antes que antagónicas, ya que todas habían puesto las vidas como centro de su quehacer político.

Otros trabajos, en tanto, han abordado diferencias entre los grupos de mujeres a partir de la distancia y tensión entre un feminismo ilus-

menciones en este sentido. Por un lado, desde los sectores antiderechos, autodenominados provida, se argumentó que las feministas se arrogaban la representación de mujeres de sectores populares que, según ellos, estaban mayoritariamente en contra del aborto. La propia dinámica de discusión parlamentaria y la movilización callejera demostraron que muchas mujeres de los sectores populares, sin mediar representación, demandaban este derecho. Por otro lado, algunas expresiones del feminismo decolonial plantearon que la agenda del aborto era una imposición del feminismo blanco sobre las mujeres indígenas, negras y populares. Sin embargo, muchas indígenas se mostraron explícitamente a favor del proyecto, vinculándolo con las demandas por el respeto del cuerpo-territorio. En relación con este último punto, si revisamos seriamente la historia de LC/AY, encontraremos múltiples casos de mujeres indígenas reivindicando el respeto de sus derechos sexuales y (no)reproductivos: concepción y esterilizaciones forzadas, anticoncepción y aborto. Mencionaré aquí solamente dos producciones a las que tuve acceso en ocasión de mis trabajos de campo. El primero fue el trabajo de consultoría de María Eugenia Quispe: "Estudio cualitativo sobre 'perspectivas respecto del aborto' en la región Altiplánica andina (aymara y quechua) y tierras bajas (Amazonía)" del año 2011. La entidad que solicitó el trabajo se negó a publicarlo, solicitando incluso una revisión de pares al poner en duda la metodología aplicada (vigilancia epistémica neocolonial), porque los hallazgos y el análisis les resultaron incómodos. El segundo fue la tesis para optar al título de máster *Erasmus Mundus* en Estudios de las Mujeres y de Género de la feminista mapuche Doris Quiñimil: "PETU MONGENLEIÑ, PETU MAPUCHENGEN. Todavía estamos vivxs, todavía somos mapuche. Un proceso autoetnográfico para la descolonización feminista de las categorías mujer, mapuche, urbana, a través del aborto", del año 2012.

trado y unas organizaciones populares de mujeres. Nuevamente, y aun cuando esto fue asumido como un problema por algunas feministas, la disyunción general simplifica las singularidades regionales que relativizan esta mirada: ¿se ha indagado sobre las diferencias entre lo ilustrado y lo popular en los diferentes países de LC/AY? ¿Atraviesa lo ilustrado y lo popular del mismo modo en cada país las diferencias de clase, de género y las étnico-raciales?

Además, entre el movimiento de mujeres por la sobrevivencia ("Popular") y el feminismo ("Ilustrado") había en realidad otra controversia en aquellos años: partido/organización política o movimiento social (discusión, por cierto, que ya comenzaba a reflejarse también en la literatura sociológica y política de la época).[29] Una de las cajas de resonancia de estas disputas fueron los Eflac, donde muchos talleres giraron en torno a la delimitación de la identidad/identificación como feministas, lo que estaba lejos de ser coincidente. Se discutía, entonces, las diferencias entre "Feministas" y "Políticas", las "Dobles militancias" (Bogotá, 1981), las diferencias entre el "Movimiento de mujeres" y el "Movimiento feminista" (Lima, 1983), hasta el "¡Todas somos feministas!" (Taxco, 1987), reivindicación que intentaba trascender, además, "Las históricas" fundadoras de movimientos y articulaciones.

Una parte realmente significativa de la obra de Julieta Kirkwood remite a esta controversia. Tal vez el trabajo que hizo por fundamentar el carácter revolucionario del feminismo mediante una nueva tesis-antítesis-síntesis, el "feminismo como negación del autoritarismo", haya sido el camino político intelectual propio (feminista y latinoamericano) capaz de superar estas dicotomías, que no trazaban puentes entre los diferentes movimientos de mujeres. Francesca Gargallo dijo, con justicia, lo huérfano de teoría que había quedado este segundo ciclo feminista tras la temprana muerte de Kirkwood.

Mientras tanto, los derechos humanos se convirtieron en el paradigma que sostuvo los consensos mayoritarios en las salidas autoritarias

[29] Elizabeth Jelin, José Nun y Lola Luna son autoras(es) cuyas reflexiones e investigaciones (de los ochenta y noventa) pueden consultarse para profundizar este aspecto.

y las transiciones democráticas. El feminismo, en tanto, no pasó de ser (cuando logró serlo) una dimensión analítica residual (el género) en estudios, análisis y prácticas políticas.[30]

Posiblemente, la brecha entre el movimiento feminista y el movimiento de derechos humanos haya comenzado a saldarse cuando el activismo feminista logró que se reconociera el derecho de las mujeres a una vida libre de violencia como derecho humano, en la Conferencia Mundial de Naciones Unidas de Viena en 1993. En este sentido, es interesante repasar la crónica que Alda Facio hace de este recorrido: desde cómo en un taller del Eflac en Taxco, México, en 1987 algunas feministas comenzaron a plantear "la necesidad de apropiarnos de la teoría, lenguaje de los DD. HH." (Facio 2011, 11); las resistencias que encontraba este planteamiento, porque mayoritariamente se consideraba que los derechos humanos no debían cuestionarse en ninguna dimensión; el minucioso camino por demostrar el sesgo androcéntrico de estos derechos; hasta el trabajo de incidencia para que, finalmente, se reconociera que la violencia contra las mujeres (a nivel doméstico, en conflictos armados, explotación sexual y la trata de personas) era una violación a los derechos humanos.

Pero la potencia feminista se fue diluyendo en la disputa entre autónomas e institucionalizadas (retomaré este asunto enseguida) y en la parcialización o fragmentación de la política feminista, en la medida que se creaban redes temáticas. Este último es un singular dilema porque, mientras ganaban experticia en un campo particular y significativo para las mujeres, se restaba tiempo y espacio a la discusión sobre el proyecto feminista global.

> Morena Herrera (El Salvador, 2017). Lo que pasó es que ahí también vino toda una corriente temática, de articulación temática y este [un espacio de encuentro regional] no era temático. Entonces era más político, política, feminista, digamos. Entonces, luego, [se creó la] Red

[30] Sobre estos temas (feminismo, género y derechos humanos) la referencia ineludible y necesaria es Elizabeth Jelin.

Centroamericana de Violencia, [la] Red de Mujeres Rurales y Violencias, o sea que se fue matizando la articulación.

Las redes temáticas se concentraron predominantemente en violencia —con su fecha conmemorativa emblemática el 25 de noviembre—[31] y derechos sexuales y (no)reproductivos —con su fecha conmemorativa el 28 de septiembre—.[32] En menor medida estaba la participación política, aunque para ese momento el neoliberalismo exacerbaba la crisis de representación política y, para las generaciones que seguimos, esto significó atender a las alternativas de organización y representación que planteaban los relatos de emancipación de campesinos, indígenas, piqueteros, etc.

Ahora bien, sin minimizar cómo se fue abordando el escollo político y teórico en la relación del feminismo con otros movimientos de mujeres, quisiera detenerme en un aspecto escasamente mencionado, pero que emergen recurrentemente en los relatos e historias de vida: las condiciones sobre las que se forjó la construcción de la identidad y las consecuencias de haberse asumido feministas para este ciclo y generación de mujeres.

Historias mínimas del oprobio

Actualmente, con la intención de inscribir el presente feminista en su historia, es frecuente asistir a relatos que muestran lo reciente que son nuestros derechos en LC/AY. Se remarca que el voto no tiene ni cien años, que el divorcio o la patria potestad compartida sobre los(as) hijos(as) no tiene ni cuarenta años, que las primeras leyes contra la violencia y las que garantizan un piso de representación política no tienen más de treinta años, que la ausencia de garantía sobre los derechos sobre nuestros cuerpos es persistente aún en casi toda la región. En co-

31 Destaca la Red Feminista Centroamericana contra la Violencia hacia las Mujeres.

32 Destacan la Red de Salud de las Mujeres Latinoamericanas y del Caribe (RSMLAC) y la campaña latinoamericana por el Día de Acción Global por el Acceso al Aborto Legal y Seguro.

rrespondencia, se destacan las trayectorias y redes de activistas que a lo largo de los años han sostenido en condiciones adversas las demandas por el reconocimiento de un derecho: los hitos fundacionales y los acontecimientos excepcionales.

Todo esto es justo e imprescindible. Además, confluye en una espléndida armonía con la alegría, la espontaneidad y la confianza (a veces ingenua) que tiene esa multitud de jóvenes que hoy se reconocen libremente feministas sobre el avance en la ampliación de derechos y la despatriarcalización de la sociedad.

Recuerdo que en agosto de 2018, unas semanas después de que la Cámara de Diputados de Argentina diera aquella histórica media sanción al proyecto por la legalización y despenalización del aborto —apenas unos días antes que el Senado votara en contra— me encontré con una joven que había sido mi estudiante. Hablamos de las duras condiciones que se esperaban para esa segunda votación y del panorama abierto: la posibilidad de que la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito accediera a modificar algunos artículos del proyecto, para sumar las voluntades y los votos necesarios para su aprobación. Todo esto en medio de una fuerte presión conservadora que, semanas antes, había minimizado la posibilidad del avance feminista.

En ese momento, esta joven me dijo que prefería que no se aprobara el derecho al aborto a que la Campaña cediera en algunos puntos del proyecto con media sanción (puntos que luego, cuando finalmente se aprobó dos años más tarde, se concedieron); que iba a salir pronto, de cualquier manera.

Me sorprendió mucho que la "negociación" no estuviera en su horizonte de luchas feministas y que tuviera tanta confianza en que las oportunidades históricas de las mujeres para conquistar un derecho eran tan frecuentes como inmediatas. Pero no le respondí desde esta sorpresa. Le respondí pensando que en esas semanas las comunicaciones personales me habían demostrado cuán enlazadas estaban muchas feministas de la región a nuestra expectación por la conquista del derecho al aborto. Tenía presente a El Salvador: no había pasado un año de la visita de Morena Herrera a Córdoba, Argentina, y su relato sobre la

gravosa situación respecto del aborto y las mujeres en su país. Recordaba las experiencias que llevaba escuchando: largas negociaciones estratégicas para avances pequeñísimos o, más grave aún, luchas titánicas para no retroceder en lo poco conseguido. Le dije, entonces, si tenía idea lo que un revés o una derrota en aquella votación significaba para otras luchas feministas de LC/AY.

Detrás de aquella intransigencia feminista (¡qué tanta potencia política tiene!), también estaba el desconocimiento ya no de las gestas por un derecho, sino de las historias mínimas de las mujeres que hicieron el feminismo. Porque hay algo que no se menciona lo suficiente: hasta hace muy poco tiempo autoafirmarse feminista implicaba desafiar al orden conservador y autoritario, tanto de la derecha como de la izquierda; pero, además, significaba desafiar los lazos de supervivencia, los de proximidad familiar y afectivos. Esto tuvo grandes costos (en términos de desprestigio y estigmatización) para una generación de feministas.

> Julieta Paredes Carvajal (aymara) (Bolivia, 2011). No es gratis. La cosa más jodida es el estigma que hay, que crea el patriarcado, que crea el machismo respecto a la palabra feminista. La misoginia de las mujeres y la lesbofobia, eso es grave. O sea, es la gran mayoría de la gente. "¿Por qué no quieren nombrarse feministas?", "No, porque no odiamos a los hombres". Y te lo dicen las indígenas, las no indígenas y las señoras de la clase alta, rubias blanconas de la zona sur también: "Yo no soy lesbiana, yo amo a los hombres. Y no soy una divorciada. No soy una mujer amargada". Ese es el estigma que han puesto. "No odio a los hombres".

> Urania Ungo (Panamá, 2017). Porque al final ser feminista ha sido algo que todos los demás te han puesto como, ya no sólo políticamente vergonzoso, que lo es, sino ÍNTIMAMENTE vergonzoso, íntimamente dudoso. Eres feminista porque eres lesbiana o porque eras tan puta[33]

[33] De más está decir que nombrar a las mujeres como lesbianas, putas o "liberales" (en el sentido sexual del término) eran expresiones de agresión y de marcación moral para la marginación social. Algunos de estos significados han cambiado o se han suavizado con los años.

que no quieres atender a ninguna regla moral… porque atañe a decisiones que son todavía más hondas, más íntimas, que las de un movimiento obrero, por ejemplo. El cambio que el feminismo exige no es sólo un cambio político, ideológico, instalado en la racionalidad, en la objetividad del mundo social, sino también en la intimidad del mundo humano. Así lo veo yo. Es muy fácil para los demás avergonzarse de ti (…) creo entonces que el caso de movimientos de otra naturaleza, el nivel de vergüenza de impugnar y transgredir sí va asociado siempre, pero el nivel de vergüenza de la transgresión feminista es tal… hasta el nombre todavía hoy, siglo XXI, hay gente que (hace un gesto de asco) porque no atañe. Nosotras no lo vivimos como una fortuna [asumirse feministas], porque nos hicieron pagar muy caro, ¿verdad? Nosotras nos considerábamos muy felices y afortunadas, rompíamos con todo, pero pagamos precio por eso, precios en exclusión, en disminución, en estigmatización, en fin, muchas cosas.

Candelaria Navas (El Salvador, 2017). Es una sociedad conservadora, muy conservadora, incluso en la izquierda. Es que hay cuestiones que tocan la doble moral. Muchas de nosotras sufrimos la estigmatización, el rechazo. Fue difícil, pero si tú te mueves con tu colectivo, con tus intereses, cuando comenzamos a trabajar género en el 79 quién nos iba a decir que íbamos a llegar a lo que tenemos, nadie (…) imagínate tú, después que, en el 89, así cerca de la ofensiva[34] (…) Aquí en El Salvador, en octubre del 89 se hizo un seminario y me invitaron a mí a que hablara toda la parte conceptual, empiezo yo a hablar del análisis de clase y de género (…) y me dijeron "Candelaria, aquí sólo de clase".

Morena Herrera (El Salvador, 2017). [En relación con lo que sucedió mientras organizaban el Eflac en 1993] Y hubo una campaña contra el Encuentro muy fuerte por medios de comunicación. Yo me recuer-

[34] Refiere a la "ofensiva final" del Frente Farabundo Martí para la Liberación que puso a las Fuerzas Armadas en situación de tener que negociar el fin de la guerra. Este proceso terminó con la firma de los Acuerdos de Paz en 1992.

do que la primera vez que vi el spot, no creía que era del Encuentro que nosotras estábamos organizando (…) porque decían: "Ya vienen de nuevo los rojos a destruir nuestros valores" y sacaban como buses quemándose y no sé qué [eran spots publicitarios], "ahí vienen de nuevo y vienen a promover la homosexualidad y no sé". Y digo yo, ¿se tratará de nuestro Encuentro? Al día siguiente tomé conciencia de que sí y nos reunimos y vimos que era una campaña que había nacido desde el gobierno [de Arena].[35] Entonces, hubo compañeras que se asustaron, porque la campaña era feroz, por radio, por televisión y por prensa. Pero nosotras dijimos no, hay que dar la cara, tenemos que defender este Encuentro. Entonces nos fuimos a meter a Casa Presidencial (…) Y logramos que pararan, dando la cara. Y acordamos: "Y si nos preguntan: ¿y van a venir lesbianas al Encuentro? ¿Qué vamos a decir?", "Bueno, vamos a decir que la orientación sexual no forma parte de las preguntas que hacemos para la ficha de inscripción, así que no lo sabemos". Así hicimos. Y luego un hotel que tenía trescientas plazas, nos dijo que no, nos dijo que no, que era un hotel… Después no me arrepiento, era de las Fuerzas Armadas, y nos quedamos sin trescientas plazas, casi nos morimos. Y entonces decidimos alquilar casas privadas de la playa (…) Ahí tuvimos veinte casas alquiladas y conseguimos camas prestadas, compramos colchonetas, toallas para poner mínimas condiciones de hotel, convertir aquellas casas en pequeños hoteles.

Dolores Padilla (Ecuador, 2020). En la vida familiar, eso acarrea una cantidad de cosas. El ESTIGMA que yo he tenido en toda mi vida, en toda mi vida pública, ha sido "es feminista" siempre "es feminista". Entonces, esa fue una cosa, hasta el día de hoy, ¿no?, tal vez [ahora] un poquito menos, ya vieja me aguantan, pero sí a todas las compañeras, señalándonos, usualmente. Este es un país mojigato y conservador…

35 Alianza Republicana Nacionalista, partido de derecha e histórico contendiente electoral del FMLN.

Entonces, sin caer en ninguna (re)visión (re)victimizante sobre estas experiencias de activismo, sí es preciso mencionar que detrás de cada lucha por la conquista o ampliación de algún derecho —divorcio, emancipación económica, patria potestad compartida, prevención y sanción de la violencia, derechos sexuales y (no)reproductivos— hubo grandes costos personales que, normalmente, son invisibilizados en la actualización de las luchas y de las gestas históricas. Esto no es anecdótico, es constitutivo incluso del locus desde donde esta generación de feministas está resintiendo la desestabilización del histórico sujeto del feminismo.

> Urania Ungo (Panamá, 2017). Es muy bueno que las chicas crean que ellas tienen derecho, que deben ganar igual si hacen la misma profesión, que tienen la libertad de escoger con quién se van a casar y por qué tu papá no te lo va a elegir o por qué tu mamá va a decir que no andes con aquel fulano. O sea, todo lo que hemos conquistado en términos de derechos, libertades y garantías, todo eso está muy legitimado. Pero lo que está deslegitimado, es ilegítimo, mal visto, es la lucha feminista. Hay que decirlo. Pero cuando tú dices ¡ojo! Esto no fue gratis: esto que tú vives, sientes y respiras como normal, hubo otra gente que se jodió para que tú lo vivas, respiras y sientas como normal, [porque] no era normal… Se quedan con la boca abierta, porque dan por sentado que todo el conjunto de las libertades, ventajas y garantías que tienen ahora estaban dadas…

Este desconocimiento de las feministas contemporáneas parece tener un complemento: cierto desinterés histórico o unas genealogías selectivas. Esto las diferencia de sus predecesoras.

Los olvidos y sus interrupciones

El feminismo del segundo ciclo fue una expresión reducida dentro del amplio movimiento de mujeres; integrado, recordemos, por los movimientos por la sobrevivencia y los movimientos de madres que luchan contra la violencia de Estado (Llinàs y Luna 2017). Conscientes de esto y de que “la

amnesia es inherente al feminismo... reivindicando que nace cada vez que renace" (Klejman y Rochefort 1985, citadas en Paserrini 2016), las feministas de este ciclo tuvieron dos gestos en términos de la historia y de las memorias: con uno, miraron para atrás; con el otro, adelante.

Mirar atrás

> Insisto: en la década de 1970 el feminismo latinoamericano ya tenía historia. Contra los intentos de los gobiernos populistas, dictatoriales y conservadores, ligados la mayoría de las veces a grupos católicos tradicionalistas, de restarle importancia y hacerla invisible, lo que hicieron las feministas de la segunda mitad del siglo XX fue recuperarla para construir con ella una primera genealogía de mujeres con las cuales identificarse. Eran necesarias madres simbólicas para sentirse hijas con derecho a reconocerse. Era necesario documentar la existencia de mujeres que pensaron y defendieron a las mujeres para saberse historiadoras (Gargallo 2006, 84).

Para esta tarea pusieron atención de manera privilegiada, aunque no excluyente, en el ciclo inmediatamente anterior: el sufragismo y el movimiento de mujeres pos sufragistas. Este es el trabajo que hace Julieta Kirkwood en Chile, Silvia Vega Ugalde y Rocío Rocero Garcés en Ecuador, Urania Ungo y Yolanda Marco en Panamá, el Centro de Investigación en Estudios de la Mujer (CIEM) en Costa Rica, Candelaria Navas en El Salvador, por dar algunos ejemplos.

Las ONG y los Mecanismos para el Adelanto de la Mujer (MAM) que se constituyeron desde los ochenta, también destinaron recursos para crear y nutrir centros de documentación y desarrollar investigaciones sobre temas cruciales o biografías de alguna feminista pionera. El derrotero de estos archivos, que muchas veces se estancan o se pierden cuando una gestora se desvincula de la institución, viene a sedimentar la dificultad de los feminismos para establecer una historia integrada y menos espasmódica.

Todo esto marca una diferencia entre este segundo ciclo feminista y el feminismo actual, que elude muchas de las referencias a sus antece-

soras históricas. Actualmente, y en varios países de la región, el plural movimiento feminista está reflexionando sobre sus prácticas, en la inmediatez, sobre la emergencia y el activismo, lo que es muy importante. Esta producción está predominantemente marcada por el diálogo con/entre académicas y/o activistas sobre tópicos comunes —por ejemplo, organización, activismos, violencia(s) y economía de los cuidados—. Así, las reflexiones —condensadas en ensayos, algunas publicaciones científicas, conferencias, encuentros internacionales, etc.— conectan con experiencias contemporáneas de diferentes latitudes antes que con sus propias antecesoras. Así, cuando buscan los enlaces históricos, el feminismo del segundo ciclo aparece invisibilizado u olvidado.

En un sentido similar, giro decolonial mediante, la reivindicación de la situacionalidad del pensamiento y la acción política, y la búsqueda de singularidad geoepistémica como parte de un desplazamiento no-eurocéntrico, manifiestan un contrasentido: el enlace del presente con la historia remota (precolonial, colonial, las tempranas repúblicas y, con algo de suerte, el feminismo de principios del siglo XX), saltándose la reciente. Así, no sólo se olvida al feminismo de LC/AY, sino que también (¡y más contradictorio aún!) se omite la trayectoria de activismo, organización y reflexión de las mujeres indígenas durante las décadas de los ochenta y noventa, proceso que fue paralelo al desarrollo de dicho feminismo (como mostraré en el próximo apartado).

Recordemos que, en términos teóricos, el feminismo decolonial tiene dos posiciones "fundacionales". Una es la de María Lugones, quien considera que el género es una "imposición y producción colonial" (Lugones 2012, 119) y que "*La mujer* (...) es una fabricación ideológica colonial" [cursivas del original] (*Ibid.*, 119). La otra es de Rita Segato (2011), quien sostiene que hay evidencia etnográfica suficiente sobre la existencia de nomenclaturas de género en las sociedades amerindias ("mundo preintrusión") y la construcción de masculinidades en jerarquía superior. Eso, al entrar en contacto con el orden de colonización/moderno, se exacerba. Por esto, Segato menciona el relevo de un "patriarcado de baja intensidad" por el "patriarcado colonial/moderno".

Tengamos presente, además, que tanto María Lugones como Rita Segato provienen de trayectorias académicas y experiencias de pensamientos ajenas a la dinámica de organización y activismos del feminismo de LC/AY. Esto puede ayudar a comprender, también, algunos saltos genealógicos en esta corriente de pensamiento.

Ahora bien, junto con estas dos posturas hay una producción tan múltiple como descentrada de feministas que se autoidentifican decoloniales, abrevan de Lugones y de Segato, combinan sus contribuciones o apelan a otras referencias. En este campo tan amplio de pensamiento, salvo Yudersky Espinosa Miñoso, también se saltea la consideración del feminismo de LC/AY. Esto es un gesto característico de la modernidad latinoamericana ("la *hybris* del punto cero", como lo llamó Santiago Casto Gómez). Lo que resulta, entonces, más incomprensible para las expresiones del feminismo decolonial.

Yudersky Espinosa Miñoso, del Grupo Latinoamericano de Estudio, Formación y Acción Feminista (Glefas), es una de las intelectuales más influyentes del feminismo decolonial antirracista. En la "genealogía de la [su] experiencia" reconoce la importancia que tuvieron algunas expresiones del feminismo latinoamericano y caribeño del segundo ciclo: las feministas lesbianas y las feministas autónomas. Luego, refiere al distanciamiento por el racismo con que fueron tratadas, para concluir que dicho feminismo carece de "singularidad", por la dificultad de generar una "conciencia antirracista" y "de producir un[a] teorización propia que atienda a su misma configuración geopolítica" (Espinosa 2017, 4-5).

Ahora bien, aunque la linealidad histórica aparezca en general interrumpida, esto no significa que no haya una genealogía por enlazar. Mencionaré algunos ejemplos, entre muchos otros que se podrían mencionar. La siguiente cita son intervenciones de participantes en el primer Eflac en Bogotá, en 1981:

> (…) yo no me puedo imaginar la guerra, pero yo me puedo imaginar, por ejemplo, a todas las mujeres trabajadoras del mundo decretando unos días de pereza general, un día, dos días, tres días y yo empiezo con esta utopía (…) y la gente se empieza a alarmar, porque las cosas

> no pueden funcionar, porque nosotras no estamos trabajando (…) esta es una utopía, una metáfora, un sueño.
>
> Subvertir ese tipo de relaciones diarias y cotidianas va siendo una fuerza de un orden tal que tiene que quebrar necesariamente la misma fuerza económica (…) El marxismo (…) y los partidos de izquierda han ignorado que la fuerza de trabajo de la mujer es una fuerza importante, sustancia e imprescindible en la acumulación de capital. Muchas veces ponemos algunos ejemplos como: si las mujeres en este momento paráramos de trabajar, no solo de reproducirnos, sino dejáramos de trabajar, estaríamos generado un caos en la estructura económica.[36]

Pasaron 36 años y un sinfín de mediaciones para que esa "utopía", "metáfora" o "sueño" se concretara en la realización del primer Paro Internacional de Mujeres en LC/AY el 8 de marzo del año 2017.[37]

En ese mismo Eflac, en otro taller donde se desmontaban mitos en relación con la violación, una referente de una organización que acompañaba casos de violencia en México mencionaba:

> Mito: "la violación es incitada únicamente por el deseo sexual". En apariencia es un delito sexual, pero en esencia es un crimen político utilizando como arma el sexo; es una de las expresiones de la permanente violencia en su forma más brutal ejercida contra las mujeres en una sociedad patriarcal.[38]

Esta interpretación se acerca mucho a las lecturas que han hecho Rita Segato, antes Marcela Lagarde y antes Montserrat Sagot y Ana Carcedo, sobre los feminicidios–femicidio, todas después de 1981. Otro

[36] Registro del primer Eflac, Bogotá, 1981. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=8bUZKRDk3o0

[37] En Argentina, el antecedente inmediato del Paro Internacional de Mujeres fue un llamamiento del movimiento #NiUnaMenos a un paro de una hora (el 19 de octubre de 2016 a las 14:00 horas), después de los femicidios ocurridos en esas últimas semanas en el país.

[38] Registro del primer Eflac, Bogotá, 1981.

ejemplo para mí llamativo, fue hallar referencias a la cuestión de la deuda y su relación con la condición de las mujeres en publicaciones de una antología de escritos de mujeres y feministas ecuatorianas en la década de los ochenta (Cuvi y Buitrón 2006). Asimismo, el Frente Continental de Mujeres por la Paz, del que participaba activamente la Unión Revolucionaria de Mujeres Ecuatorianas (URME), en el segundo encuentro realizado en La Habana en 1983, tuvieron como eje de trabajo "la deuda y el FMI". Si bien la URME (creada en 1962) es una organización de mujeres anterior al segundo ciclo feminista, su fundadora Nela Martínez no escatimó referencias positivas hacia el activismo de las mujeres por su condición y es una referencia ineludible en las antologías feministas de Ecuador.

Una última referencia son las reflexiones de Isabel Larguía (algunas junto con su compañero John Dumoulin) sobre el "trabajo invisible", a fines de 1960 desde Cuba, las cuales fueron precursoras en plantear el debate sobre el trabajo doméstico para la teoría feminista desde una crítica a la teoría marxista. Esto era conocido por muchas de las activistas del feminismo del segundo ciclo, algunas por estar vinculadas con el partido comunista de sus países y otras por haber confluido en las reuniones preparatorias para la III Conferencia Mundial sobre la Mujer (Nairobi, 1985) que se realizaron en La Habana.[39] El minucioso trabajo de recuperación del pensamiento de Larguía, hecho por Mabel Bellucci y Emmanuel Theumer (publicado por Clacso, de acceso libre, en el año 2018) parece, sin embargo, representar un trabajo de "arqueología" antes que un insumo para reconfigurar las inscripciones genealógicas contemporáneas.

Quiero decir, aunque pasaron muchas décadas y las condiciones no son las mismas, había ideas y conceptualizaciones forjándose en los hilos de la historia de las mujeres y los feminismos de los que no podemos renegar. Claro que no se me escapa que las genealogías son políticas, además de históricas. La pregunta, entonces, es: ¿por qué se interrumpe

[39] Puede haber favorecido su conocimiento, además, la Conferencia Regional sobre la Integración de la Mujer al Desarrollo Económico y Social de América Latina, realizada en La Habana en 1977.

tan dramáticamente la historia y se reproducen omisiones genealógicas sobre un periodo puntual? Algunas pistas tal vez nos puedan ayudar a comprender este proceso.

Algunas veces se da una combinación paradojal entre el colonialismo interno y la crítica decolonial. Al mismo tiempo que se reivindican las tradiciones de pensamiento geopolíticamente situadas (decolonial), las reflexiones se legitiman por su inscripción en las teorizaciones provenientes de los centros de pensamiento del norte global, más o menos comprometidos con el sur global (neocolonialismo interno). Esto lo menciona estupendamente Yudersky Espinosa Miñoso:

> La condición de países satélite del colonialismo europeo y, posteriormente, norteamericano nos define como países receptores de conocimiento y no productores. Esto ha permitido que el pensamiento feminista negro y de color, a pesar de la condición de subalternidad que ha tenido en la academia de los Estados Unidos, lograra cierto nivel de recepción y se convirtiera en una referencia de la voz de las mujeres racializadas y del tercer mundo. Tal ha sido la importancia de este pensamiento para reflexionar sobre la relación entre raza y género en América Latina, que hemos tenido que enfrentarnos al inconveniente de que sus representantes terminen suplantando las voces locales que intentamos aportar en esta misma línea de argumentación (Espinosa 2017, 5).

Otras veces opera una gran incomodidad frente a la interpelación que provocan las críticas radicales emergidas de nuestros propios contextos, como por ejemplo las de Silvia Rivera Cusicanqui, María Galindo, Aura Cumes, Yudesky Espinosa Miñoso, entre otras.

El artículo de Yudersky Espinosa al que refiero, desde mi punto de vista, tiene menciones muy discutibles. Sin embargo, es uno de los escritos más honestos en términos de reconocimientos e impugnaciones. Sin desconocer la manifestación histórica del feminismo de LC/AY (esto quiero resaltar), le niega entidad teórica y hasta clausura cualquier acercamiento con el feminismo antirracista al mencionar: "La historia

demuestra la imposibilidad de una escucha atenta más equitativa y horizontal; la imposibilidad para el feminismo de abandonar su pretensión de producir una verdad universal sobre la opresión basada en género y los caminos para revertirla" (Espinosa 2017, 2). Esta última cuestión cabría repasar a la luz de la expansión feminista de los últimos años y las nuevas articulaciones políticas que se han logrado tejer.

Emmanuel Theumer, en relación con las incomodidades y el posible alcance y receptividad del estudio sobre la obra de Isabel Larguía que realizara con Mabel Bellucci, indica lo siguiente:

> Es tan solo un ensayo ante el peso de la academia del norte global, aun cuando parte de esa academia trabaje o se proponga trabajar para el sur, como es el caso de Silvia Federici. Y aun cuando tuviera receptividad, no deja de ser problemático, como lo fue en su momento, por el cruce entre revolución socialista, la excepcionalidad del caso cubano con Latinoamérica, la cuestión de la emancipación de las mujeres, el lugar del feminismo o no, qué tipo de feminismos, es una cuestión muy espinosa por todos lados. Y actualmente me parece que buena parte de las fuerzas progresistas de Latinoamérica intentan tener también una versión renovada o *aggiornada* de Cuba, donde esta cuestión sería mejor, tal vez, resaltar otros problemas antes que estos problemas que se suscitaron en los setenta.[40]

Lo que quiero remarcar, entonces, es que los mutuos reconocimientos no están libres de interpretaciones conflictivas, pero lo que no puede admitirse es la omisión. Las genealogías dependen, por otra parte, de la existencia de un archivo (documental o de testimonios). Entonces, podría conjeturarse que las interrupciones o las omisiones históricas se deben a la falta de información. Lo curioso, y eso nos lleva al siguiente punto, es que es posible construir diversos archivos sobre el segundo ciclo feminista.

40 Comunicación personal, junio de 2021.

Mirar adelante: registrar las memorias

> Urania Ungo (Panamá, 2017). [Recuperando algunas reflexiones de Margarita Pisano] Está tan falto de memoria histórica nuestro movimiento que cualquier chica piensa que cuando ella entra, es que comienza el feminismo. Y no. Todas estamos en brazos de otras gigantes, ¿verdad? Bueno, de modo diferente Alda Facio dice lo mismo: ellas van a hacer su propio feminismo, lo único que nosotras tenemos que decirles es cómo nos fue con lo que les dejamos, cómo logramos armarlo, cómo lo hicimos, ¿verdad? (…) Yo entiendo que tenemos el deber de transmitir nuestros conocimientos, y las personas verán si lo aceptan o no lo aceptan. Me interesa hacerlo con las y los jóvenes (…) porque ¿qué nos tocaba dejar a las jóvenes? Bueno, lo que ya hicimos, bien, mal o regular, ya está. Esto fue lo que pudimos…. Las actas bien puestas, las memorias.

Lo que menciona Urania es lo que muchas feministas de este ciclo entendieron tempranamente: que debían documentar sus prácticas. Aunque sea muy poco consultada o referenciada, la producción sobre el activismo feminista (particularmente crónicas y ensayos) es muy vasta en toda la región y en algunos países, como en Chile, es de muy fácil acceso.

Hay muchísima investigación y sistematización de información sobre violencia contra las mujeres y feminicidio, sobre todo en Centroamérica y para (al menos) las últimas tres décadas. Es posible consultar muchas páginas de internet que van armando reservorios de registros sobre los Eflac y sus derivas. También hay compilaciones de fichas bibliográficas con referencias a las publicaciones que hicieron feministas y mujeres en esas décadas (en espacios propios, medios de comunicación, simposios, talleres y encuentros). Un problema de estas compilaciones es que muchas veces el material referenciado suele estar disperso en archivos personales sobre los cuales, con los años, se pierden referencias y posibilidades de acceso.[41] Además, hay organizaciones y ONG que tienen

[41] Cuando llegué a Ecuador, a principios de 2020, accedí a una de estas bibliografías comentadas y gracias a la misma pude tener un panorama adecuado del escenario

bibliotecas interesantes (por el tipo de material y por la temporalidad que cubren) disponibles para consulta:

> Morena Herrera (El Salvador, 2017). Regresé al mes [de un viaje a México a donde la envía el FMLN para conocer una experiencia de trabajo territorial urbano] con unas cajas que se convirtieron en el centro de documentación de Las Dignas. Se fundaron en cajas que traje de México (...) Además, lo dije: "aquí traigo el centro documental, esto se va a convertir en el Centro de Documentación de Las Dignas", que ha sido el más importante que ha habido en el país, de teoría feminista.

Posiblemente, la tarea de documentar el propio quehacer no fue suficiente ni esté acabada[42] y hasta esté sesgada (por el contexto y por el énfasis teórico o ideológico de quienes registraron), pero fue significativa y las fuentes pueden consultarse con algo de determinación. Además, todavía tenemos la posibilidad de dialogar directamente con las protagonistas de estos momentos. Sin embargo, estos encuentros prácticamente no se producen.

Aquí subyace otra incomodidad del pensamiento contemporáneo: ante posicionamientos que "no encajan" en ciertas ideas emergidas al calor de la renovación epistémica crítica de lo eurocéntrico, se borran (se "cancelan") de las reflexiones propias, de las memorias y de la historia. Es tal la pereza de pensamiento que viene atada a esta incomodidad que ni siquiera hay un esfuerzo por aproximarse con lecturas a "contrapelo" sobre las fuentes disponibles, para reflexionar crítica e históricamente.

del feminismo en los ochenta en ese país. Pero cuando quise acceder directamente a algún texto específico allí mencionado, incluso antes de que se anunciaran las restricciones por la pandemia, me topé con el hecho de que no era tan fácil ubicar los lugares o personas que tenían ese material.

42 No está completa, por el subregistro o el registro disperso. Sin embargo, sabemos que primero lesbianas y afrodescendientes, luego indígenas y jóvenes, y, finalmente, mujeres trans irrumpieron en las discusiones y los encuentros feministas. Sabemos, también, la diversidad de temas que se abordaron a lo largo de cuatro décadas (trabajo no asalariado, deuda, sexualidad, derechos sexuales y [no]reproductivos, artes, salud, educación, trabajo, organización, etc.).

Con el agravante, además, que se concibe a lo occidente-céntrico como un *a priori* y no como algo histórico y situado que debe ser revisado a partir de las características, las contradicciones, los conflictos o los desplazamientos manifiestos en el devenir del pensamiento y las prácticas feministas. Esto sucede reiteradamente cuando se repiten textos canónicos sin investigación empírica o revisión de antecedentes, basados en información testimonial o documental sobre casos singulares.

La institucionalización

El trabajo político sobre la identidad no quedó reducido a las dinámicas del movimiento. Se tradujo parcialmente a un proceso de institucionalización y de profesionalización en el Estado, las organizaciones sociales, la academia y las redes u organismos internacionales. Esta incursión golpeó duramente al feminismo latinoamericano y caribeño del segundo ciclo, y contribuyó a clausurar esta etapa de movilización y visibilidad.

Personalmente, accedí y profundicé el conocimiento del feminismo del segundo ciclo por el camino de los textos y las referentes críticas a la institucionalización. Para estas posturas casi no había matices: lo institucional había sido una herida profunda y un error irreparable para el movimiento feminista, así como también un fracaso en sus resultados políticos.

Además, provengo de un país que se caracterizó —que sobresalió— hasta fines de 2019,[43] por tener la institucionalidad de género para las mujeres más insignificante y rezagada en el cumplimiento de cualquiera de los estándares regionales que se midiera —jerarquía, consolidación, autonomía, planes de igualdad de oportunidades o de transversalización de género, etc.—.[44] Por otra parte, y por un conjunto de criterios deter-

43 En diciembre de ese año se creó el Ministerio de las Mujeres, Géneros y Diversidad. Por primera vez en la historia del país la institucionalidad de género tenía rango ministerial.

44 El Observatorio de Igualdad de Género de América Latina y el Caribe de la Cepal, así como diferentes estudios y consultorías de los organismos multilaterales (ONU y OEA), son las instancias que llevan los registros de los indicadores mencionados y otros.

minados por indicadores macroeconómicos, Argentina nunca fue un destino privilegiado para los fondos de la cooperación internacional.

Como contrapartida, y largamente mencionado por la literatura politológica (disciplina de la que provengo) y sociológica, el país era pionero a nivel global en el dictado de una ley de cuota nacional para garantizar el acceso de las mujeres a cargos de representación popular (año 1991). Asimismo, mantenía una importante dinámica de discusión y organización de base femenina (no necesariamente feminista) con la realización anual de los Encuentros Nacionales de Mujeres.[45]

Es decir, entre unas de cal y otras de arena, el debate sobre la institucionalidad en Argentina no trascendía a campos de disputa importantes, como si sucedió en otros países de la región. Esto y la observación de que los avances en derechos para las mujeres eran pocos y las brechas de implementación de las políticas de género pos-Beijing eran grandes, incluso en países con institucionalidad consolidada, hacía que las críticas de las corrientes autónomas resultaran siempre razonables.

Con el tiempo, particularmente en instancias de trabajos de campo, fui conociendo a muchas otras feministas que participaron en el Estado y las ONG: mujeres magníficas que, con honestidad intelectual, pueden ser duramente criticadas, pero no pueden ser consideradas responsables de la clausura del ciclo de movilización, carentes de compromiso con el adelanto de las mujeres o proclives a la "domesticación" por parte de los organismos internacionales.

A través de ellas entendí una trama crucial pero poco mencionada sobre la institucionalidad: pese a lo poco que se había avanzado en derechos, era mucho lo que el feminismo había abierto para las mujeres.

> Urania Ungo (Panamá, 2017). Yo sí creo fervientemente, todo lo que hemos logrado, desde lo más objetivo e institucional, como los mecanismos, las leyes, todo eso nos los pueden arrancar y no pasa nada,

[45] Estos encuentros se realizan anualmente y de manera ininterrumpida (salvo por la pandemia del coronavirus) desde 1986, en diferentes ciudades de Argentina. Por eso, se trata de una de las instancias de participación más federales y sostenidas del país. Al igual que los Eflac, son autoconvocados, autogestionados y muy heterogéneos.

¿verdad? O sea, se desmantela un mecanismo y san se acabó. Se abroga una ley y san se acabó. Pero lo que tenemos aquí como parte de nuestro acervo, de nuestro pensar, eso nadie te lo puede quitar, eso lo matan. O lo matan o sigue existiendo. Y parte de eso es lo que logremos dejar registrado.

Cabría entonces observar y preguntarse por algunos matices: ¿por qué, a pesar de todo, muchas feministas tuvieron un interés estratégico en el Estado? ¿Por qué el debate entre autónomas e institucionalizadas se simplificó en una disyunción sin términos medios? ¿Cómo y por qué había sido el tránsito de algunas feministas por el Estado?

En términos generales, la institucionalización puede interpretarse como un proceso de cooptación, direccionamiento o inclusión subordinada de las demandas de un movimiento en una estructura partidaria, estatal, de organizaciones de la sociedad civil, etc. Desde otro punto de vista, puede considerarse como una instancia de mediación entre las demandas de un grupo o movimiento social y la comunidad política que lo contiene (el sistema internacional y los Estados). También puede ser ambas cosas, en algún orden sucesivo. Algunas de estas interpretaciones subyacían en los debates del feminismo de la década de los noventa.

Específicamente, la "institucionalidad de género" nos remite a la constitución de organismos gubernamentales específicamente orientados a trabajar en la promoción de los derechos de las mujeres y la igualdad de oportunidades. Lo que en la región se llama genéricamente: Mecanismos para el Adelanto de la Mujer (MAM).

La institucionalización de los asuntos de género se corresponde con la etapa de los "desencuentros". Aunque poca literatura lo mencione, esto se había comenzado a percibir en la dispersión y masividad del Eflac en Argentina (1990) y cuando se iniciaron formalmente las discusiones preparatorias para la participación de la "sociedad civil" en la IV Conferencia Mundial de Beijing. Volvió a emerger en el siguiente Eflac de El Salvador (1993), con un componente (anti)imperialista delicado para la época y el contexto:

> A cambio [del ingreso de las centroamericanas al feminismo regional, acabadas las guerras] una nueva tensión, una nueva polarización asomaba en el escenario del pensamiento y la acción feminista, cuando un documento de la Agencia Internacional para el Desarrollo, comenzó a circular, dando cuenta del apoyo de éste organismo del gobierno de los Estados Unidos al proceso de construcción de la participación de las organizaciones no gubernamentales del continente en la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer que se celebraría en Beijing en 1995. Ello no podía menos, —en la subregión latinoamericana en la que la influencia norteamericana es intervención y así mismo, con igual fuerza rechazada— que convertirse en un asunto político convocante de las más encontradas resistencias, polarizar las posiciones ya gestadas en los ámbitos nacionales y erigirse de modo simbólico en el punto, la línea, el emblema a partir del cual las diversas corrientes postulaban su política, máxime, que en el evento se encontraba la peruana Virginia Vargas quien poco antes del Encuentro había sido propuesta por algunas importantes organizaciones no gubernamentales de la región como representante ante las agencias de las Naciones Unidas para la preparación de la Conferencia de Beijing, alternativa a una propuesta del gobierno chileno que fue ampliamente rechazada por sectores importantes de feministas latinoamericanas (Ungo 2002, 125-126).

Finalmente, los debates, las discusiones y las diferencias implosionaron en el Eflac de Cartagena (Chile, 1996). Unas y otras todavía recuerdan con dramatismo el significado de este encuentro. Aquí cruzo las rememoraciones de Julieta Paredes (de las autónomas) y Urania Ungo (del grupo minúsculo "Ni las unas ni las otras", que intentó plantear una tercera posición en aquel debate).

> Julieta Paredes Carvajal (aymara) (Bolivia, 2011). Hermoso encuentro, el único que realmente ha sido un Encuentro porque hemos podido discutir políticamente.

> Urania Ungo (Panamá, 2017). Desbastador, desangrante.

> Julieta Paredes Carvajal (aymara) (Bolivia, 2011). Ahí [en Cartagena], en pleno auge del neoliberalismo, por lo menos en Bolivia, nosotras tenemos la oportunidad de discutir y poner frente a frente a las feministas institucionales quienes habían dejado de creer en la utopía, ¿ya? Eso por un lado. Por el otro lado, claramente, nosotras [Mujeres Creando] decíamos hay una tecnocracia de género, hay unas feministas institucionales.

> Urania Ungo (Panamá, 2017). Aquella discusión entre autónomas e institucionales ¿fue superada? Hablando en el sentido marxista clásico ¿fue una discusión donde la contradicción se resolvió en una nueva síntesis que produjo un nuevo problema? NO. Simplemente se superó, en el sentido kantiano: saltaron por encima y a otra cosa mariposa. Esa discusión jamás se resolvió. Si vemos los pendientes históricos de los debates irresueltos, esa discusión nunca se resolvió. Para plantearlo en sentido escolar ¿quién ganó? Nadie ¿Quién perdió? Todas ¿Quién tenía la razón? NADIE ¿Quién no tenía la razón? Ninguna. Porque es una cuestión que simplificó algo de una complejidad que esa discusión no podía resolver (…) pero no es el único debate que no hemos resuelto y esto es una característica de todos los feminismos.

A partir de allí, los "desencuentros" aparecen tematizados en la literatura como: la tensión entre autonomía e institucionalización (Vargas 1998; Ungo 2000; Pisano 2009); la disyunción autonomía/dependencia económica (Gargallo 2006); el desplazamiento desde la emancipación hacia el empoderamiento (Ungo 2002); la transición desde una autonomía defensiva/confrontación a una autonomía propositiva/negociación (Vargas 1998); la emergencia y consolidación de la tecnocracia de género (Galindo 2006).

Ahora bien, repasemos algunas circunstancias y contextos que nos permitan comprender los matices que quiero plantear. La institucionalización, al menos en lo que respecta al Estado y la conformación de ONG, no se generó con Beijing. Más bien fue un proceso que se venía gestando desde la década de los setenta.

Por un lado, y como ya mencioné, tras la I Conferencia de 1975 y la Declaración del Decenio para la Mujer (1975-1985) en LC/AY comenzaron a surgir muchas organizaciones de mujeres que, ante la eventualidad del financiamiento que ofrecía la cooperación internacional, conformaron una estructura formal de administración que hoy encuadramos genéricamente como ONG.

Entonces, tal vez el problema no haya sido la proliferación de las ONG, sino la financiación y que esta estuviera, muchas veces, orientada a lineamientos o proyectos diseñados externamente por las agencias financiadoras. Esto parecía dar continuidad, bajo nuevos formatos, al enfoque "Mujer en el Desarrollo" (MED) que las Naciones Unidas promovió como políticas de igualdad o de equiparación a través de múltiples organismos, pero fundamentalmente la Comisión de la Condición Jurídica y Social de la Mujer (CSW, por sus siglas en inglés).[46] Esto mismo, si afinamos la lectura genealógica, parecía ser la continuidad de las políticas de integración de las mujeres rurales (indígenas) en la vida nacional de sus países a partir de políticas indigenistas.[47]

Algunas feministas han considerado que el enfoque MED y la focalización del trabajo en "integrar" a la mujer al desarrollo, las alejó durante algunas décadas de la demanda de derechos y del enfoque de los derechos humanos. Esta observación es razonable, como también el hecho de que en muchos casos pudieron trabajar con cierta autonomía en el acompañamiento de procesos organizativos territoriales que, años después, serán fundamentales para la intervención de mujeres populares en procesos políticos locales, regionales o globales.

---

[46] La Comisión de la Condición Jurídica y Social de la Mujer es el principal órgano intergubernamental dedicado a la promoción de la igualdad de género y el empoderamiento de la mujer; depende del Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas y fue creada en el año 1946.

[47] La importancia dada a las mujeres en el Programa Indigenista Andino, ejecutado entre 1951 y 1970 en Bolivia, Ecuador, Perú y con menor alcance en el norte de Chile y Argentina, es analizada de manera exhaustiva en la compilación a cargo de Mercedes Prieto, publicada por Flacso Ecuador en el año 2017.

Por otro lado, y también tras la I Conferencia y la Declaración del Decenio para la Mujer, tanto las organizaciones de mujeres como las organizaciones feministas comenzaron a reclamar al Estado la creación o jerarquización de alguna dependencia específica para gestionar sus asuntos de modo particular.

> Dolores Padilla (Ecuador, 2020). [Refiere a la década de los ochenta] Entonces los frentes de trabajo, abriéndose de manera realmente interesante, porque el movimiento de mujeres que cada vez va a ser más nutrido, más lleno de presencia significativas, va a ir estructurando una serie de propuestas que va a demandar algo no sólo al gobierno, sino al Estado en general, que va a ir cambiando la realidad legal de las mujeres ecuatorianas, abriendo una cantidad de brechas, que antes eran mucho más aguda, pero que todavía existen.

La década de los ochenta se caracteriza, además, por las demandas de marcos jurídicos más favorables a las mujeres (o menos punitivos en algunos casos). El avance en derechos civiles rezagados y la violencia contra las mujeres son temas que aparecen en la agenda de varios países en los procesos de transición democrática. Por ejemplo: en Argentina, se avanzó en el divorcio y la patria potestad compartida; en Ecuador, se trabajó en la discusión sobre el lugar de la mujer en la legislación penal que sancionaba severamente su comportamiento sexual y en la vida conyugal, con unos escandalosos privilegios de denuncia y licencia de castigos para los varones.

A todo esto, se sumó que tras la entrada en vigor en 1979 de la CEDAW, progresivamente los gobiernos de los Estados ratificantes evaluaron que para cumplir con los compromisos emanados de la Convención debían contar con alguna estructura institucional especializada. Si revisamos, entonces, los registros y el seguimiento de Cepal sobre los Mecanismos para el Adelanto de las Mujeres notaremos que para 1995, es decir, antes de Beijing, diecinueve países de la región ya tenían alguna dependencia encargada de los "asuntos" de las mujeres (Díaz 2016). Lo que la IV Conferencia de Beijing trajo de nuevo fue un cambio de enfoque, al introducir el concepto de género. Esto significaba que las desigualdades entre varones

y mujeres debían ser pensadas en términos de relaciones que atravesaban los sistemas sociales y no como carencia de las mujeres. Con esto, MED fue sustituido por "Género en el Desarrollo" (GED).

Asimismo, la Plataforma de Acción de Beijing fue muy integral y diversa, aun cuando algunos temas no lograron introducirse o dejaron cierta incomodidad en el feminismo.[48] Esto requería, entonces, modificaciones en la institucionalidad creada o la creación de nuevas dependencias en los Estados en que no había. De hecho, en los cincos años posteriores a Beijing, catorce países modificaron los organismos existentes —sólo no lo hicieron Argentina, Brasil, Chile, Paraguay y Uruguay— (Díaz 2016).

El camino estaba abierto. Beijing y CEDAW había estado sucediendo desde la década de los ochenta y los Estados se habían comprometido nominalmente al cumplimiento de un abanico amplio de objetivos. Junto con esto, la cooperación internacional tuvo un cambio y, en varios países, ya no se orientó a las organizaciones de la sociedad civil sino a los Estados, para la creación de la institucionalidad y los parámetros de la relación Estado-sociedad civil (organizaciones de mujeres). Asimismo, en algunos países (como Ecuador), parece ganar terreno la cooperación española (más abocada al espacio institucional) por sobre otras europeas que, antes, apoyaban organizaciones típicamente feministas.

Es decir, las demandas de las mujeres habían ganado un lugar en las agendas nacionales e internacionales, y esto implicaba tomar posición frente al Estado, a los organismos internacionales y las ONG. Aquí se presentan, entonces, algunos dilemas, como: Estado/institucionalización, ¿sí o no?

La importancia del Estado para el feminismo ha sido siempre significativa. El movimiento sufragista disputaba la ciudadanía frente al único ente que otorga esta condición: un Estado. Lo mismo cabe decir para las demandas casi temporalmente simultáneas por otros derechos civiles (como la nacionalidad). El feminismo del segundo ciclo, por su parte,

[48] Como la herencia, la opción sexual, los compromisos y los mandatos en materia de derechos sexuales y (no)reproductivos.

“consideró desde sus inicios las interrelaciones patriarcado y represión del Estado” (Camacho y Sagot 2005, 29). Bajo esta premisa, el Estado no podía quedar lejos de la vigilancia y la incidencia feminista en las noveles democracias. Por eso, ante la caída de las dictaduras (en Suramérica) y el fin de las guerras (en Centroamérica), fueron partícipes activas en las disputas por el sentido de la estatalidad.

Recordemos la discusión que dieron al debate posdictaduras en el sur: “Sin feminismo no hay democracia”, y atendamos a esta otra experiencia más reciente, posguerra, en Centroamérica. La coalición denominada Plataforma Mujeres 94 en El Salvador buscó incidir en los partidos políticos para que consideraran en sus programas de gobierno los derechos de las mujeres de cara a las primeras elecciones después de la guerra: “la elección del siglo”. Esta iniciativa nació ante la constatación de que ni los acuerdos de paz ni los programas electorales del FMLN las nombraba o contenían.[49] Plataforma Mujeres 94 consensuó una agenda común, en el año 1997, que ningún partido político firmó, pero se constituyeron en el espacio de cohesión de todo el movimiento de mujeres frente a los partidos políticos y al Estado hasta el año 2008 aproximadamente.

Entonces, el dilema no era sí o no al Estado/institucionalización, más bien era: ¿en manos de quién se iba a dejar la creación y conducción de la institucionalidad de género? ¿Se iba a resignar la incidencia —directa o indirecta— sobre los espacios que serían los rectores de las políticas públicas para las mujeres?

“Feministas necesitamos en todos lados” es una expresión todavía recurrente en muchas de ellas, particularmente en Centroamérica.[50]

---

[49] El interés sobre el FMLN se destaca porque la mayoría de las feministas de ese país provenían de la izquierda y habían salido de diferentes vertientes de esta organización.

[50] Urania Ungo (Panamá, 2017). La transformación que el feminismo supone, implica y exige es tan basta, tan extensa, tan intensa, llegas hasta dónde… Que necesitamos mujeres feministas en todos lados, haciendo poesía, trabajando en la construcción, organizando mujeres… Necesitamos feminismos en todos lados porque estamos en todas partes y existimos en todas dimensiones de mundo. O sea, a mí me van a decir que una mujer feminista que hace poesía no está colaborando ¡perdóname! ¡Perdóname! O una que canta canciones o una que no sé qué. Ah, tengo que ir siempre a

Así, algunas asumieron el riesgo que implicaba, en términos políticos y personales, involucrarse en el Estado: un nuevo estigma, el de "institucionalizadas". Otras cabildearon desde los espacios feministas y las ONG frente a los partidos políticos, las asambleas nacionales y los gobiernos.

Cuando remití a la discusión descolonizar/despatriarcalizar en Bolivia, comenzaba a dejar en evidencia que la incidencia y la disputa por la estatalidad no sólo no han sido ajenas al feminismo, sino que en muchas ocasiones han sido centrales. Además, la estatalidad no queda reducida a los organismos o dependencias del Estado. Remite también al andamiaje normativo que fundamenta y operativiza el reconocimiento de los derechos de las mujeres: por un lado, la adhesión y el cumplimiento de instrumentos internacionales —como CEDAW y su protocolo facultativo, Belem do Pará—; por el otro, las leyes y reglamentaciones nacionales en materia de violencia, igualdad de oportunidades y transversalización del enfoque de género.

> Urania Ungo (Panamá, 2017). El feminismo es una hija de la izquierda, una parricida, en el sentido de que el feminismo siempre tiene que ver con transformación, nunca ha sido con el conformismo, siempre ha sido con la transformación. Entonces, la discusión que había era cuál era el nivel de transformación. Yo jamás he pensado que Gina Vargas[51] sea una mujer en contra de las transformaciones sociales. Lo que pasa es que ella piensa que hay un modo.

Esto las ubicó en lugares incómodos y contradictorios. En 1994, Lola Luna realizó en Argentina un video de entrevistas a mujeres que trabajaban en el Estado y que participaban de la reunión preparatoria para Beijing. Allí les planteó una pregunta que recogía el malestar creciente dentro del feminismo del segundo ciclo: "Usted forma parte de la élite de las mujeres que están en el poder, ¿qué se siente?" (Llinàs y Luna 2017, 123). La respuesta de la uruguaya Celina Burmester condensa la

organizar mujeres y estar en todas las marchas ¡no!, yo laboro desde donde puedo y quiero, porque estoy comprometida con las mujeres, ¿verdad?

51 Feminista peruana del segundo ciclo, una de sus más destacadas activistas y, desde los noventa, una de las referentes del proceso de institucionalización.

experiencia de muchas feministas que pasaron por el Estado en esos años: "Tengo una experiencia muy particular. Estoy en el poder, pero en el no poder femenino" (*Ibid.,* 124).

Como estas son muchas las experiencias que podría narrar sobre el paso de las feministas del segundo ciclo por el Estado, donde predomina la misoginia, el boicot político, interinstitucional y presupuestario, y la soledad.

> Urania Ungo (Panamá, 2017). Yo jamás olvidaré (…) cada vez que lo recuerdo, recuerdo haber evitado, me iba a meter en el ascensor y me dije "no" y comencé a bajar lentamente las escaleras para procesar mi condición, en la que yo estaba (…) yo procesaba mientras baja todo lo que él [ministro] me había insuflado: tú estás sola, tú no tienes ni piso ni techo y tú estás ahí para resolver y a mí no me vuelvas a joder. O sea, no me dijo esto, pero estaba implícito. Y a buen entendedor, dice mi madre, pocas palabras… (…) [fue un trabajo] en la más absoluta soledad.

Por esto resulta justo destacar que, más allá del derrotero en el funcionamiento de cada uno de los organismos creados en LC/AY pos-Beijing, prácticamente todos los diseños institucionales fueron mixtos, con un espacio privilegiado para las mujeres organizadas (a condición de gestionarlo estratégicamente). Se combinaba así una dependencia estatal gestora y ejecutora de las políticas, y un espacio consultivo o directivo que debía establecer la agenda (los mandatos), integrado por el Estado (representantes de varias dependencias) y un representante de organizaciones sociales (grupos de mujeres, feministas o academia). En Costa Rica, por ejemplo, la terna sobre la que elige el(la) presidente(a) de la república la dirección del Mecanismo Nacional de las Mujeres, el Instituto Nacional de las Mujeres (Inamu), es propuesta por las organizaciones de la sociedad civil.

Pero claro, los movimientos de mujeres y feministas no siempre tuvieron la misma agenda para la incidencia política y, además, con el tiempo fueron perdiendo la fortaleza organizativa que tuvieron entre fines de los ochenta y los noventa.

Ahora bien, los dilemas no quedan cerrados aquí. Los nuevos diseños institucionales necesitaban recursos humanos sensibilizados con las problemáticas de las mujeres desde una perspectiva feminista, o de género, para trabajar en cada uno de los lineamientos estratégicos de Beijing; lo que en la jerga neoliberal de la época se denominó "expertas". Por ello, comienzan a crearse programas de formación en mujeres y género en los noventa en varias universidades de la región. Esto fue otra institucionalización, con tensiones propias.

Si bien no hay estudios exhaustivos del tema, las referencias generales indican que se trataron de programas prácticos, tecnocráticos y especializados en temas puntuales (por ejemplo: violencia y desarrollo). Esto, por supuesto, no cuadraba con el modo en que la teoría feminista se había expresado hasta ese momento: el diálogo y la discusión activista *in situ*, ensayos de circulación informal y publicaciones de grupos feministas. Así, primando un enfoque instrumental, el acervo de saberes, reflexiones y teorizaciones feministas no fue integrado en los programas orientados a la temprana incorporación de mujeres a la gestión de programas o políticas públicas en el Estado o las ONG.

Desde mi punto de vista, esto ayuda a entender cómo el saber y la transmisión de conocimiento se fue perdiendo. La vinculación académica de Julieta Kirkwood a Flacso y a Cepal en Chile, hoy nos permite tener acceso al acervo de aquel pensamiento. Pero esto es excepcional. Por ejemplo, no tenemos registros de los tres Encuentros Nacionales de Teoría Feminista realizados en Ecuador: el primero y el segundo realizados en Ballenita en 1986 y 1988, y el tercero en Jambelí en 1990. En todos participaron centenas de mujeres de muy diversas procedencias e invitadas internacionales (como Gina Vargas y Magaly Pineda). Lamentablemente, quedó pendiente la conversación con Dolores Padilla sobre los mismos, quien habría sido una de las promotoras.

Entonces, aquí hay un primer asunto por deslindar. Tal vez el problema no haya sido completamente la institucionalización de una parte del feminismo del segundo ciclo, sino el modo en que se constituyó la profesionalización de las "expertas" que luego ingresaron al Estado. Desprovistas de la potentísima teoría crítica feminista del momento

e interrumpida la reflexión por las dinámicas propias del trabajo en gestión pública, el campo de feministas fue desplazado por otro donde predominaron las expertas en género.

De hecho, muchas (por no decir la mayoría) de las feministas del segundo ciclo que habían asumido la tarea de crear la institucionalidad pos-Beijing, dejaron sus cargos inmediatamente después de que se aprobaron los organismos. Lo que hoy se llama duramente "feministas de Estado" o "femócratas" es la deriva tecnocrática pos-Beijing; algo muy diferente al quehacer de las feministas del segundo ciclo, que disputaron los sentidos de la política de cara al Estado y cuando todo estaba por construirse.

Claro, hubo algunas feministas que, además, disputaron espacios de poder más amplios, pero, en su gran mayoría, se retiraron del Estado agobiadas y desgastadas. Por eso, creo que conviene distinguir las opiniones despectivas sin conocimiento histórico y contextual del pensamiento crítico, que puede valorar un proceso en términos teóricos y como un proyecto ético político, sin anacronismos y deslices misóginos o antifeminisas *per se*.

El segundo tema por deslindar es que no siempre los programas universitarios convocaron a las feministas del segundo ciclo para su diseño, gestión y dictado. No se trataba sólo de no poder incorporar el pensamiento crítico feminista a un nuevo formato de especialización académica, sino que no fueron convocadas (las excepciones son realmente pocas). Recordemos el estigma que pesaba sobre ellas en esas épocas: ¿quién iba a llamarlas? Además del sesgo androcéntrico y patriarcal académico y del nuevo enfoque instrumental del conocimiento que instauró el neoliberalismo. La referencia a que el primer Diplomado en Género de Flacso Ecuador fue dirigido por un varón ante una primera cohorte de sólo mujeres es un notorio ejemplo. No resulta extraño, entonces, que algunas feministas del segundo ciclo consideraran disputar espacios en las universidades, además de que "feministas hacen falta en todos lados".

Claro, esto trajo otras críticas durísimas de las autónomas, como por ejemplo la de Margarita Pisano: "El acceso a la Academia trajo consigo la pérdida de la autonomía, más que las otras Dobles militancias de las feministas; en sus pasillos, el feminismo perdió la pista de su historia,

sumergiéndose en las reglas del pensamiento patriarcal" (Pisano 2009, 4). Pero sobre esta crítica cabría reflexionar más profundamente si consideramos que, actualmente, algunos estudios preliminares indican que cierta "inspiración" feminista entre las jóvenes generaciones provendría de las universidades (Friedman y Rodríguez 2021).

Personalmente, creo que el dilema, tan delicado y sintéticamente marcado por una de las feministas salvadoreñas parte del grupo negociador de los acuerdos de paz, es que ellas eran pocas y hacían falta en muchas partes.[52] Así, las calles se fueron vaciando y la institucionalidad (estatal y en las ONG) quedó por años, en muchos países, reducida al tema que más afectaba a las mujeres y sobre el que más desarrollo había (en lo normativo, operativo, conceptual y teórico): la violencia. ¡Eran pocas! Este punto me parece fundamental para la valoración del tránsito de las feministas del segundo ciclo tanto por el Estado como en las ONG.

En El Salvador realicé una entrevista en una organización que acompañaba, desde hacía muchos años, casos de violencia contra las mujeres y, además, era una voz de referencia en el escenario político del país y para diferentes instancias internacionales. La feminista que estaba a cargo me citó a la tarde, cuando ya habían acabado la jornada de trabajo. En la puerta de ingreso había un guardia de una empresa de seguridad privada fuertemente armado (como en casi todos los espacios públicos de ese país). No era de la organización, era una custodia que les habían asignado desde los poderes estatales por la sensibilidad del trabajo que realizaban.

Desacostumbrada y reactiva a las políticas de seguridad progresivamente privatizadas y a las personas exuberantemente armadas, el contraste en El Salvador entre una atmósfera de mucha violencia y, al mismo tiempo, la ternura radical de su población aun cuando están relatando situaciones tremendas, es algo que todavía no logro asimilar. Le comenté a la feminista que me recibió sobre el rechazo que me había

52 El Salvador era el único país de la región que, en 2017, no contaba con ningún programa de formación en género o feminismo. Morena Herrera y Candelaria Navas trabajaban en algunas ideas en este sentido en el momento en que realicé mi trabajo de campo y conversé con ellas.

generado el guardia de seguridad del ingreso. Me dijo, entonces, que ese era "bueno", que antes habían tenido que pedir el relevo de otros porque las amenazaban a ellas.

En pocas palabras, que puedo multiplicar en cientos de situaciones que he escuchado en estos años de trabajo de campo, las condiciones de posibilidad de un pensamiento crítico son el diálogo, la indagación y la conmoción. Lo demás son expresiones pretenciosas desde plumas políticas y académicas, tal vez muy renovadas epistémicamente, pero que no se han dejado interpelar y, entonces, no tienen la sensibilidad para matizar o entrecomillar una "crítica" que más que reflexión es ferocidad.

Vuelvo a insistir: ¡eran pocas! Esto quizás sea unas de las cuestiones más importantes que debiéramos considerar cuando miramos al feminismo del segundo ciclo desde este presente que, de tan masivo, puede hacernos caer en la trampa de extrapolar como valoración las condiciones actuales y la convicción de que todo es posible, como tener feministas en todas partes: en los espacios institucionalizados y, además, en las calles. ¡Eran pocas!, y parece que no tuvieron la receptividad para reconocer sin matices las diferencias en la opresión de género. ¿Qué pasaba, mientras tanto, con las mujeres indígenas?

La politización de las mujeres indígenas

Si consideramos la organización, el activismo y la internacionalización de indígenas y feministas a partir de las décadas de los setenta y los ochenta, y la institucionalización desde los noventa, nos encontraremos ante procesos simultáneos, parecidos en sus dinámicas, pero sin casi ninguna intersección. Esto puede explicarse, sintéticamente, porque durante las dos primeras décadas, el movimiento feminista consideró la subordinación de las mujeres sin atender a las particularidades y diferencias que existen de acuerdo con la marcación o autoidentificación étnica-racial. Por su parte, el plural movimiento indígena articuló en torno a la "identidad étnica", sin problematizar las diferencias de género y la subordinación de las mujeres al interior de los Pueblos.

Desde mediados de la década de los noventa, en el ciclo de la institucionalización, el movimiento feminista se concentró predominantemente hacia adentro de los Estados-nación —en el andamiaje normativo y el diseño de los MAM— y, también, en las ONG y los ámbitos académicos. El plural movimiento indígena, en tanto, se enfocó en la creación de organizaciones y redes transnacionales para la incidencia en organismos intergubernamentales y no gubernamentales regionales y globales. A partir de estas plataformas se volvieron al Estado para exigir el cumplimiento de los compromisos ganados internacionalmente.

Así, la institucionalización significó, para el feminismo, posicionarse "en" el Estado (lo que no necesariamente es "a favor"); mientras que para los(as) indígenas, posicionarse "frente" al Estado (lo que no siempre es "en contra"). Pasaron más de dos décadas, y hasta tres, para que se generaran articulaciones ante coyunturas políticas significati-

vas entre feministas y mujeres indígenas de diferentes generaciones. A partir de aquí intentaré desandar, entonces, estos nudos de los (des)encuentros.

Los ciclos de luchas generacionales de las mujeres indígenas

Hay un texto que recoge historias de vida de mujeres mapuche de Chile, que se ordena según una periodización generacional (García 2017): la generación del *ulkun*,[53] la generación del quinto centenario y la generación del *wallmapu*.[54] Para la compiladora, la primera está integrada por las mujeres nacidas a mitad del siglo XX, vinculadas a ONG e iglesias, que resistieron la dictadura militar y en los ochenta trabajaron por la recuperación de su "cultura". La segunda, son las mujeres nacidas en los sesenta y setenta, que participaron de la creación de organizaciones mixtas y se involucraron tanto en el proceso de democratización de su país como en la internacionalización indígena de la década de los noventa; también, son las que tuvieron que migrar a las ciudades. La tercera, finalmente, refiere a las mujeres nacidas en las ciudades en los ochenta y noventa, que viven su identidad indígena "sin prejuicio" y participan de redes de activismo internacional.

Personalmente, no coincido con algunos criterios de la clasificación. Por una parte, porque más allá de los casos de la compilación es difícil extenderla a otras referentes indígenas del propio Chile. Pero, sobre todo, porque dadas las décadas de nacimiento y los acontecimientos marcados, no permite extrapolarlo a otros países. Sin embargo, sí acuerdo que podemos distinguir para LC/AY en el siglo XX tres ciclos asociados a generaciones de mujeres indígenas en lucha y que, desde mi

53 "Enojo" en *mapudungun* (García 2017, 64).
54 "Territorio mapuche" en *mapudungun*.

punto de vista, deben pensarse siempre a partir del gran hito que marca la generación del quinto centenario.

Generación del quinto centenario

Esta generación (más allá de los años de nacimiento de sus referentes) se corresponde con las indígenas que fueron protagonistas de alguno(s) de estos acontecimientos: a) el activismo y la conformación de organizaciones indígenas mixtas al interior de sus Estados-nación en los setenta y ochenta; b) la Campaña Continental 500 años de Resistencia Indígena, Negra y Popular que inició en 1990;[55] c) la Caminata Indígena por Europa en 1992; d) la creación de organizaciones de mujeres regionales y globales en los noventa; e) la participación e incidencia en conferencias y organismos internacionales en favor del reconocimiento y la defensa de los derechos colectivos de los(as) indígenas, desde los noventa hasta la actualidad.

Esta generación (varones y mujeres) es la que interrumpe los imaginarios predominantes en las sociedades mestizadas y urbanas sobre el(la) indio(a): pobre, asociado a la servidumbre, que generaban caridad, desprecio o maltratos. Interrumpe las miradas conmiserativas y también las fábulas románticas o amenazantes del malón. Estos indios, de repente y de manera general en toda la región, ya no son tan "salvajes": caminan por Europa y por los pasillos de los organismos internacionales, planteando demandas a los(as) jefes(as) de Estado de Iberoamérica.

Claro que interrumpir no significa eliminar, y como afirma Claudia Zapata Silva, refiriendo al proceso que inició además unos años antes con los intelectuales indígenas: "No es gratuito afirmar que, en parte, ese multiculturalismo es una respuesta a esa presión ejercida por los movimientos indígenas" (Zapata 2020, 107).

En LC/AY, algunas de las referentes más conocidas son: Rigoberta Menchú de Guatemala, Myrna Cunningham de Nicaragua, Tarcila Ri-

55 Que en algunos países incluyó la creación de comisiones locales contra la celebración del V Centenario.

vera Zea de Perú, Isolde Reuque y Ana Llao Llao de Chile, Nina Pacari y Blanquita Chancosa de Ecuador y Nimia Apaza de Argentina.

> Ana Llao Llao (mapuche) (Chile, 2016). Bueno y volviendo al tema de los ochenta, sobresalieron varias mujeres que encabezaron todo el movimiento social contra la dictadura [en Chile] (…) Prácticamente todos los dirigentes que tú conoces dentro de la élite tanto nacional como internacional, no sé, algunos como Aucán Huilcamán, todos pasaron por esta sede [refiere al *Ad-Mapu*], aquí fue como la primera universidad social, cultural para poder fortalecer más nuestra identidad, podemos decir que pasaron por estos lados. Entonces aquí hubo mujeres en esos tiempos, como podríamos decir Antonia Painequeo, ¿ya? La Cecilia Aburto, la Isolde Reuque, te estoy hablando de los ochenta, a principios de los ochenta… ellas son todas representantes de comunidades (…) Y dentro de eso, después a mediados de los ochenta, sobresalió por ejemplo la Lucy Traipe, sobresalió medianamente Elisa Avendaño podemos decir, algunas mujeres que yo te podría nombrar. Y bueno, modestamente el nombre mío que todavía hoy día anda por ahí, porque yo tampoco te pregunté cómo llegaste aquí, por qué me buscaste a mí, seguramente alguna referencia tuviste, alguien te habrá dicho "entrevista a la Ana Llao".

Elisa Loncon Antileo, la mapuche electa presidenta de la Convención Constitucional en Chile (4 de julio de 2021 al 4 de enero de 2022), también es parte de esta generación, aunque su recorrido personal (de investigación, estudios y trabajo en el exterior, que culmina con su inserción en la academia universitaria chilena) puede haber difuminado esta pertenencia.

Son también parte de esta generación muchísimas mujeres que protagonizaron la creación de organizaciones indígenas mixtas (entre los ochenta y principio de los noventa), pero no trascendieron al plano internacional. Pese a haber sido fundamentales en la defensa de sus derechos y sus territorios, a inicios de la década de 2000 ya se habían "sustraído" del ámbito público (Gigena 2009). Lamentablemente, sabemos

muy poco de ellas y de lo importantes que fueron para un tiempo y unas luchas locales concretas.

La generación del quinto centenario coincide, en tiempos de activismo nacional e internacional, con las feministas del segundo ciclo, por eso creo que son el nudo histórico fundamental para mirar la relación entre unas y otras. Para comenzar, a nivel nacional (y atendiendo a las diferentes condiciones sociopolíticas de cada país) las relaciones entre el activismo indígena y el feminista fueron poco significativas y cargadas de fricciones. Como ya mencioné, las feministas se concentraron en la "identidad de las mujeres", disputando los mandatos del orden patriarcal y participando, también, en el debate sobre la democracia y el fin de los autoritarismos.

Las mujeres indígenas, en tanto, participaban de la politización de la identidad "étnica", desplazándose de la clasificación atribuida como "campesinos" y disputando el lugar asignado por y en el orden colonial-republicano. Esto, que muchos autores han llamado la "emergencia indígena", fue gestándose desde los años setenta bajo dictaduras (Suramérica) y guerras (Centroamérica), de la mano de la una nueva discursividad elaborada por intelectuales indígenas (Zapata 2013) en una temporalidad abierta tras la I Declaración de Barbados (1971) y la Declaración de San José sobre Etnocidio y Etnodesarrollo (1981). Ambos documentos levantaban una fuerte crítica a las políticas indigenistas y el colonialismo de los Estados-nación en el siglo XX, reivindicando la liberación y la autodeterminación de los Pueblos.

Repasemos, a partir de los casos de Ecuador y Chile, ejemplos de estas fricciones a nivel nacional entre las feministas y las mujeres indígenas. Según se desprende de la compilación *Pensamiento feminista y escritos de mujeres en Ecuador: 1980-1990: bibliografía anotada* (Cuvi y Buitrón 2006), durante la década de los ochenta en este país se realizaron una serie de eventos (seminarios y jornadas) sobre mujeres y democracia. Estos se enmarcaban en las acciones por el Decenio de las Naciones Unidas para la Mujer (1975-1985) y en el clima propio de los primeros años de recuperación democrática (en 1979, con el triunfo de Jaime Roldós Aguilera y la sucesión de Osvaldo Hurtado Larrea).

Bajo este marco, en 1984 se publicó la *Revista Cuadernos de Nueva Mujer. Democracia en América Latina: las mujeres tienen la palabra*, una compilación de disertaciones sobre esas discusiones. Allí hay un texto poderosísimo de Blanca Chancosa,[56] denominado "Las indígenas no sabrán de esta reunión...", en el que les habla a las mujeres sobre la situación de los Pueblos Indígenas de cara a la democracia, los gobiernos y las políticas públicas. Quisiera destacar un extracto que cuestiona aquella idea de la opresión común (por ser mujeres):

> Aquí estamos las mujeres reunidas y hablando de nuestra participación en la democracia, **y yo creo que los esposos de las compañeras no estarán ahorita atendiendo el hogar, sino las indígenas campesinas, y ni sabrán de esta reunión que se está haciendo**. Entonces estamos viendo que no hay tal democracia, ni verdadera participación. **La mujer indígena no tiene una reivindicación propia como mujer, porque dijimos que no estamos separadas del pueblo**, porque nuestro Pueblo Indígena está doblemente explotado, doblemente discriminado, y junto con ellos tenemos esa misma discriminación [énfasis agregado].

No sólo le dice al movimiento de mujeres y al movimiento feminista que, en ese contexto, sus reivindicaciones son a partir de su condición de pueblo antes que de género. También, y esto es muy significativo, dice a principios de 1980 lo que tanto el feminismo poscolonial latinoamericano como el decolonial recogen como crítica al feminismo blanco occidental recién en los años 2000 y a partir del feminismo negro y tercermundista del norte global. Tal como vengo planteando, las genea-

[56] Lamentablemente, por las restricciones establecidas con la pandemia durante mi estancia en Ecuador, no tuve acceso a la revista. Sin embargo, una versión del texto está disponible (en formato digital) en el Fondo Documental Narrativas de Mujeres Indígenas del Programa Estudios de Género de la Sede Ecuador de la Flacso. Disponible en: https://www.flacsoandes.edu.ec/pagina/narrativas-de-mujeres-indigenas-0 (consultado el 2 de junio de 2020).

logías son políticas y en esto hay caminos de elecciones y omisiones que tenemos que visibilizar y (des)naturalizar.

En un sentido similar al planteo de Blanca Chancosa, puede interpretarse lo que mencionaba Ana Llao Llao para Chile:

> Ana Llao Llao (mapuche) (Chile, 2016). Nosotros dentro de nuestra cosmovisión del pueblo mapuche, de cómo vemos el mundo, de cómo vemos la tierra, de cómo vemos el territorio, está todo, está el hombre, está la mujer, está el niño, están los ancianos, los bebés, las guaguas (…) estamos todos, la familia completa, es integral, siempre es una mirada integral, y en ese contexto, también se ha tratado de mantenerse esa parte integra de una u otra forma. Entonces, por eso tampoco se ha separado la lucha de los hombres y la lucha de las mujeres, o la lucha de los jóvenes o todo esto, o que de repente las mujeres tengamos como corriente… No tengo nada contra la corriente feminista, porque igual es respetable, las mujeres tienen que colocar su tema, tienen que discutir su particularidad, pero a los Pueblos Indígenas, los Pueblos Originarios, si tú has hecho investigaciones, si empiezas a ver, en ningún Pueblo Originario hubo esa tendencia de separarse de la lucha y como que las mujeres seamos solas la que liberemos el movimiento de las mujeres. Siempre se ve el conjunto, la cosmovisión como tal, y por eso, el amor a la tierra, el amor a los recursos naturales, todo lo que es el medioambiente, la biodiversidad.

Recordemos que la transición democrática en Chile tuvo a los(as) indígenas enfocados(as) en delinear las condiciones de su integración a la nueva democracia. Tras el triunfo del NO a la continuidad de Pinochet en el plebiscito de 1988, se firmó el Acuerdo de Nueva Imperial entre el plural movimiento indígena y Patricio Aylwin, candidato a la presidencia por la Concertación de Partidos. Los primeros se comprometían a apoyarlo electoralmente y el segundo asumía "hacer suyas las demandas de los Pueblos Indígenas".[57] Con el triunfo de Aylwin, los compromisos

[57] Recuperado de: http://www.politicaspublicas.net/panel/biblioteca/doc_details/21-acuerdo-de-nueva-imperial-1989.html (consultado el 2 de junio de 2020).

se trabajaron en la Comisión Especial de Pueblos Indígenas (CEPI), que crearía la nueva institucionalidad indígena —la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (Conadi)— y propondría otros proyectos que no hallaron receptividad de manera inmediata.[58]

> Ana Llao Llao (mapuche) (Chile, 2016). Yo fui la firmante del compromiso de Imperial. Fui la única mujer del tiempo del Patricio Aylwin, cuando él era candidato presidencial, fui la única mujer y la única mujer que hizo discurso en esa oportunidad, que era jovencita, muy delgadita obviamente (…) Firmamos el compromiso de [Nueva] Imperial [en] el 89, fui una de las personas, podemos decir no solamente promover la nueva ley indígena, fui una de las actoras para que estuviese la ley 19.253, que es la ley actual, la Ley Indígena.

Los organismos específicos para los asuntos indígenas creados en los ochenta y noventa en LC/AY, a instancias de la incidencia indígena, contaban en general con espacios de consulta/participación de los pueblos. Esto fue así para Chile que estableció, con la Conadi, un consejo integrado por ocho indígenas electos(as) de manera directa y tres designados(as) por el(la) presidente(a) del Estado (con mandato de cuatro años).

Esta participación, sin embargo, no ha redundado en buenos resultados en términos de políticas públicas y mejora de las condiciones estructurales de vida y discriminación de los indígenas. Tampoco la participación como técnicos(as) contratados(as) en los programas internacionales orientados a indígenas que, vía cooperación o financiamiento internacional, se ejecutaron en varios Estados luego de la "emergencia indígena". El involucramiento de las mujeres indígenas en estos espacios (como en la política partidaria) redundó en desprestigio y cierta descalificación de sus trayectorias como antecedentes ético-políticos.

[58] La Ley Indígena se promulgó en 1993. Quedó pendiente la ratificación el Convenio 169 de la OIT (que se dio en el año 2008) y el reconocimiento constitucional de los Pueblos Indígenas (que fue contemplado en la "Propuesta de Constitución Política de la República de Chile de 2022", texto que se rechazó mayoritariamente en el Plebiscito del 4 de septiembre de 2022).

Este es un juicio bastante injusto por la ausencia de matices, lo mismo que sucede con las feministas del segundo ciclo que transitaron por la institucionalización.

La historia de Alejandra Flores, aymara del norte de Chile, convencional constituyente electa por una postulación independiente (4 de julio de 2021-4 de julio de 2022), es un ejemplo (¡entre muchos otros!) de la importancia de interrogarnos por los matices. Su militancia de joven contra la dictadura pinochetista, sus estudios universitarios en Chile y en Ecuador, su trabajo en el Estado (primero en los programas financiados por organismos multilaterales orientados a indígenas, luego en el área de salud), su activismo sindical, popular, indígena, de izquierda y feminista, su pensamiento… Todo presenta un sinfín de razones que cuestionan alguna apelación al desprestigio, e invitan al pensamiento crítico a ingresar y sostenerse en su terreno más difícil: el que está alejado de las polarizaciones, el que está habitado por las contradicciones y los desplazamientos políticos y reflexivos.

En el plano trasnacional, en tanto, las relaciones entre el activismo de las mujeres indígenas y el feminista estuvo marcado por posiciones disímiles. Una y otras participaron de las Conferencias Internacionales sobre las Mujeres y la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo de El Cairo en 1994.

Tarcila Rivera Zea (2020) recuerda que a la I Conferencia Mundial sobre la Mujer (México, 1975) sólo llegó una indígena: Domitila Chungara, quien no se sintió incluida en los temas tratados. Recién a la tercera (Nairobi, 1985) pudieron llegar una veintena, sentando la base de las primeras articulaciones globales entre indígenas. Pero me interesa puntualmente la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer (Beijing, 1995), por todo lo que en ella confluye.

Las mujeres indígenas de LC/AY llegaron a Beijing muy fortalecidas: en su organización, en la politización de su etnicidad y en la convicción sobre la defensa de los derechos colectivos de sus pueblos, en la medida que su vulneración era lo que las afectaba como mujeres (por una suma de discriminaciones, como lo llaman ellas, o por un entrecruzamiento de opresiones, como lo llama la teoría contemporánea).

¿Qué acontecimientos constituyeron esta fortaleza? Por un lado, se pueden señalar los levantamientos indígenas de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie) en junio de 1990 y 1994, la primera Marcha por Tierra y Dignidad de los indígenas de tierras bajas de Bolivia en agosto de 1990 (le siguieron otras durante más de veinte años), el levantamiento zapatista en México en enero 1994 y la Ley Revolucionaria de las Mujeres Zapatistas también dada a conocer en 1994, el desarrollo del discurso autonomista mapuche en los noventa en Chile (Marimán, 2013), por mencionar algunos hitos significativos. Estos eventos demostraban que al interior de los Estado-nación, los Pueblos Indígenas eran sujetos políticos con reivindicaciones propias en términos de reconocimiento, inclusión o autodeterminación.

La firma del Acuerdo de Nueva Imperial en Chile (que ya mencioné) y la participación de indígenas en el gobierno de Lucio Gutiérrez en Ecuador, son algunos de los ejemplos de que, en varios países y más allá de los devenires de la política indigenista y los liderazgos indios, ya no podía pensarse un sistema político sin alguna interlocución con los(as) indígenas.

Por otro lado, la Campaña Continental 500 años de Resistencia Indígena, Negra y Popular iniciada en 1990,[59] el Premio Nobel de la Paz a Rigoberta Menchú en 1992, la Declaración del Año Internacional de los Pueblos Indígenas en 1993 y la institución del Decenio de los Pueblos Indígenas (1994 a 2004) por parte de la ONU en 1994 mostraban que el reconocimiento de la identidad étnica había ganado legitimidad a nivel transnacional.

Finalmente, mediaron una serie de talleres y encuentros regionales y continentales en el marco del proceso preparatorio pre-Beijing. Algunos fueron espacios compartidos con mujeres no indígenas y feministas, como el Foro de las ONG y la Conferencia Regional de la Mujer, realizados en la ciudad de Mar de Plata (Argentina) en el año 1994. Como allí los proble-

[59] Se declara en el Primer Encuentro Continental de los Pueblos Indios, realizado en Quito (Ecuador) y convocado por la Conaie, la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) y el South and Meso American Indian Righs Center (Saiic),

mas de las mujeres indígenas fueron “secundarizados”,[60] los trabajos más significativos se desarrollaron en espacios propios a partir de la creación del Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Américas (Ecmia) en el año 1995. Desde esta plataforma elaboraron la denominada Declaración del Sol, un pronunciamiento diferente a lo que se perfilaba como la posición hegemónica de las mujeres latinoamericanas para la conferencia.

> Pero fue en agosto de 1995 que dimos inicio a nuestra articulación continental. En la ciudad de Quito realizamos el I Encuentro Continental de Mujeres Indígenas, contando con la participación de lideresas como Blanca Chancoso, Nina Pacari, Teresa Simbaña, Carmen Tene, Vicenta Chuma, Margarita Gutiérrez, Rosalee González, Noelí Pocaterra, Renilda Martínez, Isabel Condori, entre otras. El objetivo del encuentro era elaborar una propuesta consensuada sobre las demandas que llevaríamos a Beijing, que se plasmó en el documento denominado como Declaración del Sol (Rivera 2015, 21).

Esto demuestra la dificultad que tenía el feminismo para considerar las particularidades de la opresión patriarcal en contextos coloniales y sobre las poblaciones, los Pueblos y las Nacionalidades Indígenas.

Aunque no hay información exhaustiva y sistemática, los primeros registros sobre la participación de mujeres-indígenas en los Eflac remiten al IV Encuentro en Taxco (México, 1987) (Camacho y Sagot 2005). No he logrado deslindar si participaron a título individual, como parte de algún grupo de mujeres o como representantes de sus pueblos (grupos mixtos). En el Eflac de Chile (1996), según testimonios de algunas participantes, las reivindicaciones étnicas aparecen vinculadas con las feministas autónomas de Mujeres Creando. Luego, a partir de 2000 volvemos a encontrar información relativa a una participación más amplia y al diálogo intercultural, pero nuevamente no puedo determinar con claridad

60 Apelo a la misma expresión que Julieta Kirkwood usó para referir a la consideración de los problemas de las mujeres en el sistema patriarcal; aunque aquí cabría referir al sistema colonial-patriarcal.

en qué condición participaban (individual, grupal o como pueblo), ni si se autoidentifican como feministas. En la década de 2010 sí, el feminismo comunitario (indígena) boliviano participó activamente en el XIII Eflac de Lima (2014), proponiendo a Bolivia como sede del XIV Encuentro, pero la moción no prosperó según el testimonio de Julieta Paredes Carvajal y Adriana Guzmán Arroyo (la sede elegida fue Uruguay).

La IV Conferencia Mundial sobre la Mujer de 1995 pudo ser una oportunidad de un acercamiento más significativo entre unas y otras. Sin embargo, el feminismo de LC/AY llegó a Beijing anudado a su proyecto identitario (en el que la contradicción principal era la de género) y envuelto en una crisis interna (por la disputa entre autónomas e institucionalizadas) que socavaba su ciclo de movilización y su potencia política. Las mujeres indígenas, por su parte, llegaron seguras de su autonomía relativa respecto del proyecto feminista, demostrando que las identificaba una combinación de opresiones que trascendía la disyunción de derechos colectivos de los pueblos y derechos individuales de las mujeres. Esto fue teorizado algunos años después, en la década de 2000, y a través de los feminismos indígenas y/o comunitarios.

A la conferencia llegaron aproximadamente 150 indígenas, un número ínfimo dada la envergadura del evento —189 delegaciones de los Estados miembros y alrededor de 30 000 participantes no gubernamentales—. Blanca Chancosa de Ecuador y Rigoberta Menchú de Guatemala recuerdan así el proceso:

> Para Beijing, una diferencia con el movimiento de mujeres era que las mujeres indígenas no habíamos desarrollado una agenda exclusiva como mujeres, como sí la tenían las feministas, porque priorizábamos una agenda que tenía que ver también con los hombres, las mujeres y los hijos (Chancosa 2015, 18).

> Durante mi presencia en la IV Conferencia Mundial de la Mujer he constatado que los gobiernos casi no toman en cuenta a las mujeres indígenas para integrar sus delegaciones; esto a pesar [de] que hemos hecho muchas presiones y haber exhortado a los gobiernos. Desafor-

tunadamente, sucede lo mismo con las delegaciones de las ONG. Para la mayoría de las hermanas indígenas ha sido muy difícil venir hasta aquí, por eso, el hecho de que estén, aunque sean pocas, es una luz de esperanza (Menchú 2015, 13).

Todo esto redundó en que sus demandas no fueran atendidas convenientemente en la conferencia. Sin embargo, trabajaron en la muy recordada "carpa indígena" en Huairou,[61] con mujeres de otros continentes. Este fue el antecedente de una articulación de mujeres indígenas para la incidencia política global que perdura hasta la actualidad.[62] Aunque no lograron introducir sus propuestas en la Plataforma de Acción, elaboraron la Declaración de las Mujeres Indígenas en Beijing.

A esto le continuó un proceso de articulación con diferentes organismos de las Naciones Unidas, bastante desconocido para el acervo de memorias sociales y estudios académicos. Por ejemplo: en el marco de la CSW participaron de la Revisión de Beijing +5 (2000); Beijing +10 (2005), donde se aprobó un Plan Estratégico de 5 años y una resolución específica sobre las mujeres indígenas; Beijing +15 (2010), donde trabajaron sobre un segundo Plan Estratégico. Asimismo, en LC/AY participan en múltiples espacios convocados por el trabajo regular de la Cepal.

Esto fue posible porque, al igual que en el devenir del segundo ciclo del feminismo, los 90 y los 2000 fueron los tiempos de la institucionalización, aunque con lineamientos propios porque en LC/AY los derechos indígenas siempre estuvieron por detrás del reconocimiento logrado por otros grupos, como las mujeres. Se trabajó tanto en la incidencia sobre diferentes ámbitos internacionales para el reconocimiento de derechos específicos, como en la generación de capacidades locales para comprometer a los Estados a convertir los instrumentos internacionales en normativas, institucionalidad y políticas públicas. Se crearon redes, se

61 Distrito de la ciudad de Beijing donde se desarrollaron las reuniones paralelas de la sociedad civil (ONG y movimientos sociales).

62 Por esto, cuando se habla de la articulación sur-sur, siempre sostengo la importancia de revisar esta experiencia en Beijing, un antecedente fundamental en las articulaciones globales entre indígenas.

formaron líderes y se encontraron aliados(as), además de crear espacios propios como el Ecmia y el FIMI.

El Ecmia, como ya mencioné, se gestó antes de Beijing entre los años 1993 y 1999. Pero su constitución se formalizó en ocasión del I Encuentro Continental de Mujeres Indígenas en Quito, Ecuador, cuando líderes y activistas de "las tres Américas" (norte, centro y sur) resolvieron constituir una red para "la defensa y promoción de los derechos de la mujer, la juventud y niñez indígena". Esta organización participa con delegadas en el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de Naciones Unidad y participó activamente en el proceso de discusión para la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007).

El FIMI, en tanto, organización global que une a organizaciones de mujeres indígenas y activistas de Asia, África, Pacífico, Ártico y las Américas, se creó en el año 2000 tras la evaluación de Beijing +5 en Nueva York.

Antes, en 1992, los representantes de los Estados participantes de la II Cumbre Iberoamericana, atendiendo a la iniciativa de la Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano (Cidob) presentada por Bolivia, crearon el Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe (Filac). Se trata de un organismo internacional de derecho público, que funciona como plataforma regional de trabajo en desarrollo y derecho de los Pueblos Indígenas y cuenta con un programa destinado especialmente a la mujer indígena.

Además, con la institucionalización, los(as) indígenas incidieron y participan en los tres espacios de las Naciones Unidas específicamente destinados a ellos(as): el Foro Permanente de las Naciones Unidas para las Cuestiones Indígenas (creado en el año 2000), el Mecanismo de Expertos sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y la Relatoría Especial sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (ambos creados en 2007).

Durante todo este tiempo, la politización de la identidad articuló entorno a la noción de discriminación racial, sobre todo cuando debían crearse marcos normativos. Tengamos presente que hasta los noventa sólo podían ampararse en el paraguas y el vocabulario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948) y la Convención Internacio-

nal sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial (en vigor desde 1969). Para ambos instrumentos, las poblaciones indígenas cabían (y podían defenderse) bajo el concepto/categoría de "raza" y su discriminación específica: el racismo. Así, hasta tanto el concepto de Pueblos comenzó a permear los instrumentos internacionales, el reconocimiento nacional y social, las demandas se plantearon en términos de no discriminación racial. Sobre esta base, en los noventa se alcanzaron algunas medidas y legislaciones muy importantes para el plural movimiento indígena.

Esto, actualmente, impone algunas distancias entre la generación del quinto centenario y algunas corrientes decoloniales que proponen reivindicar la raza. En una oportunidad de un encuentro sobre interculturalidad realizado hace pocos años en Argentina (auspiciado por la Embajada de Canadá), en el que participaban muchos(as) referentes de la generación del quinto centenario, una joven disertante mencionó la importancia de reivindicar la raza para interrumpir el relato colonial y el mestizaje, y declaró: "No hay que tenerle miedo a la raza". Frente a esto, los(as) indígenas respondieron duramente que habían sostenido demasiadas luchas para protegerse de la discriminación racial, que ahora no les pidieran reivindicar la raza. Esto demuestra los desencuentros que suceden cuando las apuestas teóricas, por muy potentes y disruptivas que resulten, desconocen una historia conceptual y un proyecto ético-político muy costoso para algunos(as).

En otro orden de ideas, a las mujeres de la generación del quinto centenario muchas veces se les atribuye haber recuperado su "cultura perdida". Sobre este punto creo oportuno hacer algunas aclaraciones importantes, dada la condición insoslayable e incómoda de la relación entre cultura e indígenas (Gigena 2017) y las derivas multiculturales tan bien analizadas por Claudia Zapata (2020).

Si bien es cierto que estas indígenas tuvieron un papel importante en la actualización (el rescate, si se quiere) de su propia historia, costumbres y cosmovisiones, no fue una tarea exclusivamente femenina, como presenta el relato multiculturalista (en sus versiones indígenas, sociales, estatales y académicas), llevando a la trampa subalternizante que Nira

Yuval-Davis (2004) llamó la "carga de la representación".[63] La "recuperación" fue un trabajo llevado adelante por varones y mujeres en el marco de las organizaciones mixtas. Accedieron a diferentes testimonios y los actualizaban en diferentes expresiones (artísticas, archivísticas, de transmisión oral, etc.) que a veces reproducían los antiguos roles diferenciados entre varones y mujeres, y otras eran adaptados a sus tiempos/realidades. Por ejemplo: la conformación de compañías de teatro indígenas tanto en Panamá (kunas)[64] como en Chile (mapuche) en la década de los ochenta demuestran que eran grupos de creación, producción y actuación mixtos (a veces mayoritariamente masculinos), autogestionados, colaborativos y horizontales (en apariencia), inspirados en la izquierda popular (ambos vinculados inicialmente al partido comunista de sus países).

> Kyniapiler J. G. (kuna) (Panamá, 2017).[65] Una de las piezas (cuando empezamos el grupo de teatro nos tocó obviamente el rescate de la identidad) fue "La maldición de Malinche"[66] (…) en la obra, con el canto, plantea que muchas veces discriminamos al mismo indígena en el mismo continente, en el mismo país, y cómo abrimos las puertas al extranjero (…) como lo enaltecemos. (…) Por un año, fue un grupo cultural independiente, aunque éramos del movimiento [Movimiento de la

63 Una forma de subordinación de género basada en la idea de que las mujeres son las reproductoras biológicas, culturales y simbólicas de sus Pueblos/naciones. El corolario es que se las fija en tareas reproductivas que son predominantemente intrafamiliares e intracomunitarias o, a veces, manifestaciones públicas estereotipadas que teatralizan la identidad. Asimismo, hay una atribución moral sobre esta función de reproducción, en consecuencia, su transgresión implica sanciones simbólicas importantes.

64 En el caso de los(as) kunas, particularmente para los(as) oriundos(as) de la comunidad de *Usdup,* donde se gestó la Revolución *Dule* de 1925, la conmemoración de este acontecimiento se ha realizado por décadas como una teatralización comunitaria amplia, que se extiende por varios días.

65 El referente citado aquí es un varón, exintegrante del Movimiento de la Juventud Kuna (desde los años ochenta hasta casi 2000) y miembro fundador del grupo de teatro. Lamentablemente, mientras estuve en Panamá, no tuve la oportunidad de entrevistar a una de las mujeres que integraba el grupo de teatro.

66 Canción interpretada por Gabino Palomares y Amparo Ochoa.

Juventud Kuna], había compañeros[67] que no lo eran… Eran compañeros que les gustaba el teatro y la mayoría de las obras eran de la historia, nosotros mismos montábamos en base a historias orales nuestras, había muchas cuestiones míticas, del origen, de las estrellas, la guía de las estrellas… En eso se basó principalmente. Después, como la mayoría de lo que estábamos, o los que dirigíamos, éramos del movimiento, y había mucho apogeo de los grupos populares que nos invitaban, el grupo ya se fue poniendo más político, el mensaje, ¿no? (…) Y con las canciones de otros músicos[68] (…) todos esos insumos musicales los usamos para hacer montajes y en base a poemas también de los propios autores kunas montábamos, entre poesía y música, hacer expresión corporal. Y una de las piezas que más gustó fue esa[69] (…). Cuando fuimos al movimiento popular, que te dijimos que [se] decide, que no es solamente una cuestión cultural, el grupo se define, ya como un año después, 86 creo, "a partir de ahora somos del movimiento", el grupo *Ibeler Uagan,*[70] se define como el brazo cultural del movimiento [de la Juventud Kuna].

Diva Millapán (mapuche) (Chile, 2016). Nosotros creábamos nuestras propias obras de teatro, nosotros rescatábamos bailes, hacíamos presentaciones, nos tratábamos de autogestionar, íbamos acá… Nos invitaban a todos lados, íbamos a actuar, hacíamos cuadros teatrales, musicales, eh, empezamos a ser muy conocidos, incluso viajamos a Argentina (…) se llamaba Grupo de Teatro Mapuche *Ad Mapu.* Es un grupo de teatro mapuche que se creó, que lo creó Domingo [no pude

[67] De hecho, predominaban los varones. Esta conversación continúa un diálogo iniciado anteriormente.

[68] Refiere a: Alí Primera, Gabino Palomares y Amparo Ochoa, la trova cubana (Silvio Rodríguez y Pablo Milanés), la trova centroamericana (Carlos María Godoy y Los Palacagüina) y Víctor Jara. Menciona los montajes de "La maldición de Malinche" y "La plegaria del labrador" de Jara.

[69] Remite a "La maldición de Malinche". No corresponde extenderme aquí en este asunto, pero tuvimos una interesante conversación sobre las interpretaciones que había hecho el feminismo chicano y otros feminismos en relación con las lecturas patriarcales que atribuyen a Malinche la traición a su pueblo con el conquistador.

[70] Los Nietos del Sol en *mapudungun.*

determinar a quién refiere] y que tenía obras, por ejemplo, tenía "El Rapto de la Novia", que esa era una obra de Armando Marileo, donde era todo en *mapudungun,* donde se hacía la representación de cómo se raptaba o era el noviazgo mapuche… (…) Estaban obras históricas que generalmente las escribía el Domingo y uno las iba acomodando ahí, pero, eh, obras que nosotros escribíamos (…) estaba "Curalaba", estaba "*Ñuke Mapu*"[71] que debió haberse llamado *Mapu* le pusimos *"Ñuke Mapu"* y el mundo tomó ese. Cuando quisimos cambiarlo, porque teníamos la asesoría de Anselmo Raguileo, que nos dijo "ese nombre no corresponde, por qué no le pusieron *Mapu* porque si ustedes quieren decir: la madre tierra, nosotros no decimos así tajantemente la madre tierra, nosotros decimos: la tierra es nuestra madre. Y *Mapu*" (…) Ya se había puesto *"Ñuke Mapu"*, no, listo. *"Ñuke Mapu"* era una obra que era muy conocida, muy buena. Se trataba de dos hermanos que vivían en la comunidad y que uno se vino a la ciudad a trabajar, a estudiar seguramente y hace su reminiscencia de la tierra, de lo malo, de lo lindo, todo es muy bonito y la novia (…) Millaray, que era la novia que se la habían dejado, [y] su papá. Y resulta que cuando vuelve, después de toda esta… Vuelve de la ciudad, vuelve cambiado, vuelve, hecho, era un paco,[72] había detenido a su gente, entonces… Pero no se hacía, sino que se decía y él volvía, así como "ay, estos indios están igual, mire cómo viven, qué se creen…" y llegaba convertido, así con corbata, todo pesado… Mal vestido obviamente, así como llegan los mapuches, con una radio al hombro… Oh, pero esa obra, sabes que fue buena, buena, la presentábamos mucho en las comunidades…

¿Y a la gente le gustaba?

Mucho, porque además estaba casi todo en *mapudungun*, y según, la íbamos acomodando según, eh, se iba haciendo, se iba hablando la mi-

71 Tierra en *mapudungun,* pero no remite a la tierra geológica ni a una deidad (como suele interpretarse a la Pachamama).

72 Denominación que refiere a los carabineros (cuerpo policial) de Chile.

tad en *mapudungun* y se traducía (…) Todos hablamos *mapudungun,* poco y después en castellano, íbamos haciendo… No, era una obra muy bonita, a mí me gustaría que pudiéramos hacerla de nuevo.

Algo similar podemos decir en relación con el *mapudungun* para el pueblo mapuche en Chile. Hasta hace muy pocos años se sostenía, casi sin fisuras, que la mujer era quien conservaba y reproducía el idioma, al mismo tiempo que se mencionaba que los alfabetos o grafemarios fueron producidos por varones-indígenas (Anselmo Raguileo, Salvador Rumian y José Huilcamán), instituciones públicas y estatales (Conadi, universidades y Sociedad Chilena de Lingüística) y, excepcionalmente, por alguna comunidad. Es decir, la escritura se ubicaba en los varones y en la neutralidad de la institucionalidad estatal y académica, mientras que la reproducción oral se fijaba en las mujeres.

Recién ahora, con la creciente difusión de algunos pasajes de la vida de Elisa Loncon Antileo tras su elección como primera presidente de la Convención Constitucional, se vuelve más visible que hizo un aporte significativo al trabajo de la escritura de la lengua, tanto desde la investigación y el activismo, junto con Anselmo Raguileo,[73] como desde su inserción en el Estado[74] y la academia.[75] Es más, ella es una referente en los trabajos metodológicos para la enseñanza de la lengua mapuche. Por cierto, Elisa Loncon Antileo también fue integrante, desde sus inicios, del Grupo de Teatro Mapuche *Ad Mapu* en Temuco.

También podemos encontrar estos desplazamientos y solapamientos en los roles de género en el tema de salud:

73 "(…) trabajé con Anselmo Raguileo, que tenía una gran propuesta de alfabeto, y con él empezamos a escribir y a presentar ponencias sobre los avances lingüísticos que estábamos haciendo" (Loncon 2017, 150).

74 "En 2008 me convocó el ministro de Educación para trabajar en el programa de EIB [Educación Intercultural Bilingüe] (…) Estuve trabajando 8 meses (…) y escribí cuatro programas de enseñanza de *mapudungun*" (Loncon 2017, 155).

75 Desde su inserción como académica en el Departamento de Educación de la Universidad de Santiago (Usach) trabajó en el programa de doctorado con mención en interculturalidad, y desde este puesto trabajó en la conformación de diferentes redes de promoción de los derechos lingüísticos de los Pueblo Indígenas (Loncon 2017).

> Alejandra Flores (aymara) (Chile, 2016). Acá hay médicos andinos (…) quiero decir que varones también, los *qulliri* (…) acá hay por ambas partes. Hay parteras, mayoritariamente mujeres, pero también hay hombres que han hecho partos y todo eso, y yo creo que no han continuado porque eso tiene que ver con el modelo imperante donde la mujer es la que se preocupa de eso y no los hombres. Pero antiguamente, sí ellos lo hacían, porque había hombres parteros, o el hombre que hacía funciones médicas hacía de todo (…) Ahora… yo no conozco parteros, conozco parteras. Pero en otros temas de salud, los *qulliri* son los médicos andinos, la mayor parte son hombres, la mayor parte, no todos, también hay mujeres.

Junto con esto, debe mencionarse que una cosa fue el rescate cultural étnico y otra la politización de la etnicidad a partir de la cultura y la espiritualidad (Gigena 2017). En el primer caso, se trata de representaciones folklóricas y estereotipadas de la singularidad indígena, la deriva multicultural (Rivera 2014; Zapata 2020). En el segundo, se apela al entramado cultural para "afirmar la condición de alteridad radical frente al Estado y la sociedad, y desde allí sostener demandas de reconocimiento de derechos específicos y diferenciales dentro de las formas estatales o supraestatales vigentes" (Gigena 2017, 47).

En la politización de la etnicidad, la cultura no era el objetivo sino el camino de afirmación como sujeto político. En ese sentido, se concibe tanto la experiencia de teatro kuna como mapuche, para seguir con los mismos ejemplos:

> Kyniapiler J. G. (kuna) (Panamá, 2017). Como hay ese corte, con la cultura [refiere a los jóvenes que estaban en la ciudad de Panamá en la década de los ochenta], porque allá la vivencia es con la comunidad (…) Aquí se da una ruptura y yo decía ¿quién le va a hablar a esos jóvenes?… Claro, lo del movimiento era un trabajo político, también cultural, pero al mismo tiempo nos dimos cuenta que habíamos varios compañeros que teníamos la misma idea y vimos en el teatro la mejor forma de llevar las cosas que aprendimos o las historias nues-

tras, en el lenguaje teatral (…) Estaba principalmente dirigido a los kunas, pero era público mixto el que venía. Más al principio fue para llevar la cultura, historias orales (…) eso nos obligó a hacer una lectura de nuestras historias orales para llevarlo a escena. Nos reunimos a hacer lecturas en grupo, para montar, porque a pesar de que yo había hecho algunas direcciones, la dirección era más colectiva (…) en el 85 (…) tanto fue la cuestión del rescate de la identidad, y sobre todo en la ciudad, porque la ciudad es hostil (…) y la retoma de la identidad fue tanto que todos comenzamos a buscar nuestros nombres, en kuna, nuestros nombres fueron cambiados, porque muchos teníamos nombres en español.

Diva Millapán (mapuche) (Chile, 2016). Claro, el teatro era la herramienta más de la cultura para dar a conocer nuestra realidad (…) Nosotros fuimos reprimidos (…) Hay recortes de diarios, donde nos llegaron, llegaron tanquetas, por ejemplo, nosotros arrendábamos un espacio grande donde ensayábamos, donde mensualmente hacíamos una peña (…) para poder pagar el arriendo y seguir trabajando (…) Teníamos muchas ganas de hacer un montón más de cosas, pero no podíamos. No podíamos hacer más cosas porque no se daban las condiciones (…) Pero hicimos muchas, muchas, muchas cosas, mucho rescate; viajamos a Argentina, viajamos a Osorno, acá a Santiago, a Concepción y todas las comunidades y todos íbamos mostrando las obras, hacíamos obras de niños, obras más chiquititas, obras de animales, *epew*, *epew*. Todo, no, fue excelente ese trabajo, mucho, mucho, donde más me ha gustado trabajar (…) También hicimos algunas obras que improvisamos, algunas improvisaciones acerca de la religión, de la mujer que se venía acá, de la… cosas que eran, por eso te digo, hay temas que son muy fuertes, que los mapuches no les gusta trabajar.

En el rescate cultural étnico, en cambio, se reproducen las pedagogías tradicionales de recopilación y transmisión de conocimientos, idealizados o esencializados y pocas veces atravesados por la grilla del devenir histórico que incluye las múltiples modernidades.

> Diva Millapán (mapuche) (Chile, 2016). Pero la X [refiere a una fundadora de centros culturales mapuches en la ciudad de Santiago] tenía un trabajo netamente cultural, ella daba clases. Y tenía sus sedes. Pero ella venía de un trabajo cultural, no era político, ella no sacaba declaraciones si pasaba algo con la gente. Nosotros éramos como que teníamos que sacar una declaración, que teníamos que ir a la radio. Ella no, no lo hacía, era un grupo cultural, de rescate cultural, del idioma, de baile. Era un grupo, un grupo que, muy bueno, que tenía, y ella canta muy lindo. Es una cantante entonces ella enseñaba, hacia bailes y trabajaban en eso (...) [pero] no tenían un trabajo de contingencia política. Nosotros sí, nosotros siempre, en todos los grupos donde yo estuve, por ejemplo, el grupo de teatro que teníamos, chiquitito, que era un grupo de Cerro Navia y después nos convertimos en Taller *Ayekan* [en Santiago de Chile, más recientemente]. Teatralizábamos (...) Y ahí hablábamos, cuando terminaba la obra, decíamos lo que estaba pasando en las comunidades y lo que había ahí.

Generación indurbe

A la generación del quinto centenario le sigue otra, la de quienes nacieron en contextos urbanos, como marca el texto de García (2017). En general, sus madres y padres salieron expulsados de sus territorios/comunidades, por la presión de los modelos productivos-extractivos del temprano neoliberalismo (décadas de los setenta y ochenta). Se instalaron en las ciudades en busca de trabajos, muchas veces precarizados, pero con acceso a algunas oportunidades que consideraron valiosas, como la educación media y universitaria.

Esta generación, ante el reflejo del periodo de emergencia indígena, afirma su identidad india o indígena, interrumpida o negada por sus progenitores,[76] en un espectro de posiciones tradicionalistas, multicul-

[76] Para interrumpir (y defenderse de) la discriminación, por las exigencias de la integración al mundo laboral urbano o por el deseo colonialista internalizado, muchos indígenas escondieron sus trazos idiosincráticos indios y hasta evitaron transmitirlos en sus familias.

turales o descolonizadoras al estilo de la identidad *ch'ixi* propuesta por Silvia Rivera (2014 [2010]). En Chile muchos(as) de estos(as) jóvenes se identifican con el neologismo "mapurbe", creado por el poeta mapuche David Aniñir Guilitraro, que afirma la identidad indígena desde los diversos modos de ser y transitar el mundo urbano.

> Entrevistada B (mapuche) (Chile, 2016). Yo soy mapurbe (…) Mi gente es del sur, a mi gente le robaron las tierras, mi padre tuvo que migrar a la ciudad, y toda esa historia que está escrita en los libros es la historia, lo que pasa es que salió más blanca.

Al igual que lo *ch'ixi,* la palabra del poeta y el concepto que la misma encarna supera la discusión tradición/modernidad y el tan mencionado "esencialismo estratégico" que ha llevado, algunas veces, a interpretaciones meramente instrumentales de la identidad. También desafían la distinción rural-comunitario/urbano y la atribución de autenticidad indígena al primer espacio.

Emulando el término, llamo "indurbe" a esta generación para referir a esas identificaciones "ind" (india o indígena) de personas nacidas y criadas en las ciudades, en contextos extracomunitarios, pero que reeditan lo comunal en nuevos tejidos y variadas expresiones sociales. Una reinvención antes que una readaptación identitaria, como marca Francesca Gargallo (2013). Las relaciones de esta generación con la inmediatamente anterior y con los feminismos nos encuentran ante dos modalidades: la continuidad y la desvinculación.

La continuidad

En este subgrupo encontramos a las mujeres que, de algún modo u otro, han estado vinculadas al liderazgo de las indígenas del V Centenario: participando de las redes regionales o de los programas de formación de las propias organizaciones indígenas. Muchas de ellas cursaron estudios universitarios. En algunos casos, han ingresado a trabajar en áreas vincu-

ladas con los asuntos indígenas en los Estados.[77] En otros, han formado nuevas redes u organizaciones temáticas (sobre biodiversidad, ecología, agua, etc.).[78] Finalmente, algunas integran organizaciones nacionales de mujeres indígenas (de diferentes pueblos) en sus Estados. Algunas de estas mujeres son Carmen Burgos (kolla), Sandra Ceballos (kolla), Verónica Huilipán (mapuche) en Argentina, María Eugenia Choque Quispe (aymara) en Bolivia, Florina López (kuna) y Sonia Henríquez (kuna) en Panamá y Melania Canales Poma (quechua) en Perú.

Hasta hace muy pocos años, la mayoría se distanciaba del feminismo y de la agenda internacional de género. Los argumentos han oscilado entre: alinearse con el discurso de las organizaciones y movimientos indígenas mixtos, relativos a la fragmentación de la lucha de los pueblos o el neocolonialismo feminista; sostener la existencia de la complementariedad/dualidad armónica y no jerárquica en las relaciones de género entre indígenas; o argumentar que las reivindicaciones feministas tienen una agenda ajena a la de las mujeres indígenas y que, además, excluyen a los hombres. Esto último se atribuye también al feminismo indígena:

77 Hay un hecho llamativo que emerge de los casos que pude conocer: los organismos estatales rectores de la política pública indígena son los menos permeables al ingreso de las mujeres indígenas. En tanto, los Ministerios de Educación, Salud, Ambiente y Desarrollo Rural registran mayores incorporaciones, debido a que ejecutaron programas de organismos multilaterales que exigían la "pertinencia cultural". Por otro lado, recientemente y bajo el impulso del discurso "interseccional", los Mecanismo para el Adelanto de las Mujeres están comenzando a sumar indígenas en la gestión de programas y políticas o áreas específicas. Panamá representa una excepción en este asunto. Allí, una mujer indígena de la Comarca *Ngäbe Buglé* ocupó un cargo de alta jerarquía (subdirectora) en el Mecanismo para el Adelanto de las Mujeres (el Instituto Nacional de la Mujer). Luego, fue designada viceministra de Asuntos Indígenas. Asimismo, por la combinación del reconocimiento de las autonomías indígenas y las circunscripciones electorales, varias mujeres indígenas acceden al Poder Legislativo (Asamblea Nacional) sin que medie para esto políticas de acción afirmativa.

78 La Red de Mujeres Indígenas sobre Biodiversidad de América Latina y el Caribe (RMIB-LAC) es una de las que unió a muchas de ellas.

Sonia Henríquez (kuna) (Panamá, 2017).[79] Para las mujeres indígenas, nunca hemos considerado "somos feministas". No, definitivamente. Nosotros no manejamos esa terminología de decir "yo soy feminista"… Siempre hemos hablado como mujeres indígenas, desde la dualidad, desde la complementariedad, desde el respeto mutuo, siempre se ha hablado del contexto como mujer indígena dentro de los pueblos (…) esa palabra no (…) no la manejamos. ¿Por qué? Porque tenemos nuestra propia ideología. ¿Cómo te lo digo? Cosmovisión y visión como mujeres (…) en el tema feminismo a lo mejor no estamos al cien por ciento de acuerdo, porque tenemos que tomar en cuenta al hombre.

Entrevistada C (emberá) (Panamá, 2017). En el caso de la mujer emberá, y en el caso de todas las mujeres indígenas, y eso lo hemos discutido en algunos espacios, tanto nacionales como internacionales. ¿Por qué? Porque las mujeres indígenas, en su cosmovisión, somos de la ideología mixta, la mujer pare a la mujer, igual pare al hombre. Somos un complemento… Somos duales, nos necesitamos ambos. Si vemos la visión de la mujer indígena, la mujer indígena tiene la visión colectiva, eso de la dualidad y la complementariedad (…) tampoco podemos negar que hay cosas que han cambiado, la evolución del tiempo trae mucha influencia tanto negativas como positivas y cada vez que está, al tiempo hay que actualizarlo (…) como [crear] la Conamuip, para hacer visible nuestras ideas había que organizarse dentro de una organización nacional donde pudiéramos dar a conocer todas nuestras aspiraciones como mujeres, porque usted sabe que el tiempo cambió y hay que decirle a las diferentes sociedades qué pensamos nosotras como mujeres, qué sentimos como mujeres, pero que en el tema de feminismo a lo mejor no estamos en el cien por ciento, porque tene-

---

79 Presidenta de la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas de Panamá (Conamuip).

> mos que tomar en cuenta al hombre y la mujer para reproducirnos… Porque el feminismo cuando es muy arraigado, excluye al hombre.

Estas expresiones nos recuerdan la amarga queja de Julieta Paredes Carvajal sobre la discriminación y el estigma por reconocerse feministas, hasta por parte de sus propias hermanas indígenas. Frente a esto el feminismo comunitario responde:

> Julieta Paredes Carvajal (aymara) (Argentina, 2015) [entrevista junto con Adriana Guzmán]. Nos han dicho: "Ah… entonces la contradicción principal que ustedes plantean es mujer versus hombre" y les decimos: "¡Nooo!" (risas). *Per se*, en origen, no somos contradicción con nuestros hermanos, así existe la humanidad (…) No es contradicción existir *per se*, la diferencia no es… Lo que estamos diciendo es que SOBRE NUESTROS CUERPOS [el de las mujeres indígenas] se han CONSTRUIDO contradicciones, se ha CONSTRUIDO dominación (…) el sistema patriarcal ha construido y se ha aprovechado de las diferencias [de los cuerpos], para construir un sistema de dominación.

El libro de Francesca Gargallo (2013), un gran recorrido de conversaciones con mujeres indígenas mayoritariamente de esta generación, "para entender el pensamiento de las mujeres indígenas acerca de su ser mujeres y cómo construirse una mejor vida sin traicionar a sus comunidades" (*Ibid.*, 33), distingue cuatro corrientes. En dos de ellas, las mujeres "trabajan a favor de una buena vida para las mujeres" (*Ibid.*, 177), pero no se definen como feministas: unas para eludir la tensión con los hombres de su propia comunidad, otras para diferenciarse de las feministas blancas-urbanas. Las otras dos corrientes se reivindican feministas o "cercanas al feminismo", pero unas promueven la defensa de derechos predominantemente individuales en contra de la misoginia y las otras son las feministas autónomas comunitarias (Gargallo 2013).

La primera opción es interesante en la medida que, pese a rechazarlo, se reconocen defendiendo los mismos derechos que reivindica el

feminismo (al menos el más institucionalizado). Para marcar la diferencia, se deslindan de la terminología del feminismo y con esto, además, logran tener un acceso menos conflictivo a las comunidades.

> Sonia Henríquez (kuna) (Panamá, 2017). Pero si vamos a interpretarlo a una realidad como mujeres indígenas, nosotras lo podemos interpretar a nuestra vivencia, como pueblo. Por eso quizá la misma terminología no la utilizamos, pero sí hacemos el trabajo de poder, como antes yo me refería, el fortalecimiento de capacidades, de poder llevar seminarios de liderazgo, seminarios de autoestima, seminarios de derechos de las mujeres indígenas, seminarios podemos decir del empoderamiento económico de la mujer. Son temas que nosotras manejamos desde la Conamuip, los llevamos a las mujeres para que haya ese cambio, para que la mujer también pueda sentir que tiene capacidad en algún momento de poder aspirar a otras cosas dentro de su pueblo (...) hacemos un trabajo, en el acompañamiento con las mujeres indígenas, llevando temas en muchas situaciones. Nuestro tema también es llegar a los compañeros, a las autoridades. Entonces, cuando uno le llega a ellos, con la terminología, el vocabulario DESDE la cosmovisión indígena es entendible, pero si uno le llega, atacando CON EL FEMINISMO. Ahí no vamos a solucionar nada, no vamos a arreglar nada. Entonces, quizás, es el contexto que uno tiene que ver y manejarlo.

La distancia de estas mujeres indígenas con el feminismo está cambiando en los últimos años. Francesca Gargallo habla, en el texto mencionado, de “las que viven una transición” (*Ibid.*, 201), refiriendo a las indígenas que dudan nombrarse feministas ante una teorización “lejana” pero “interesante”: “Estas mujeres se viven en transición hacia el feminismo, siempre y cuando puedan hacer del feminismo algo que no las aleje de la historia y la cultura de su Pueblo, sino un instrumento teórico para su buena vida” (*Ibid.*, 202).

Lo cierto es que el libro de Francesca, por los años en que se producen las conversaciones, es justo el testimonio de la temporalidad que,

al mismo tiempo, cobija y destapa los cambios que actualmente vivimos en el escenario feminista.

La discontinuidad

Este subgrupo, que es más numeroso y menos orgánico que el anterior, lo componen mujeres un poco más jóvenes, la gran mayoría universitarias y algunas han cursado estudios de posgrado afuera de sus países (mediante becas orientados a indígenas) en programas que ellas mismas han elegido, en función de sus profesiones o intereses.

Durante mi trabajo de campo y en la revisión del material documental, no he encontrado entre ellas referencias significativas a la generación del quinto centenario. A diferencia de la relativa facilidad con la que logro enhebrar las condiciones que subyacen en la interrupción de la linealidad histórica y genealógica entre las feministas del segundo ciclo y las actuales, para estas generaciones indígenas (equiparables a las feministas) apenas tengo algunas hipótesis de interpretación.

Por una parte, al igual que la actual generación de feministas, las indígenas de este grupo indurbe nacieron y se criaron entre la consolidación del neoliberalismo y las luchas antineoliberales que sostuvieron, entre otros, algunos sectores indígenas. Ahora bien, la continuidad entre los sujetos de la generación del quinto centenario y los sujetos indígenas de las luchas antineoliberales no ha sido suficientemente estudiada y no es clara. Estos últimos parecen estar más vinculados al pensamiento autonómico de la izquierda, el anticolonialismo indígena o a ciertos nacionalismos autonomistas europeos (como el catalán) y a una renovación de las prácticas políticas en el propio campo indígena. Su inscripción genealógica suele no incluir a la generación del quinto centenario.

Es notorio, de hecho, que las jóvenes indígenas que trabajan en políticas en el Estado (en programas contra la violencia y la discriminación) remitan a todo el acervo de los derechos internacionales vinculados a las mujeres (CEDAW, Belém do Pará), y prácticamente nunca a los instrumentos de reconocimiento y espacios de incidencia de los Pueblos Indígenas ganados por la generación del quinto centenario. El Convenio 169

de la OIT es la única referencia ineludible en todos(as) los(as) indígenas, de cualquier país y generación.

Una excepción, como siempre, la encontramos en Ecuador. Allí las actuales generaciones de indígenas (adscriptos a la Conaie) se reconocen como "los hijos del levantamiento" (la generación del quinto centenario). Esto fue explícito, bajo los ecos de la huelga de octubre del 2019, en los festejos por los 30 años del Primer Gran Levantamiento Indígena de 1990, realizados virtualmente en junio de 2020. Si bien algunas figuras de aquellas décadas han perdido el protagonismo y la autoridad política, otras permanecen y operan como puente intergeneracional: Blanca Chancosa es un ejemplo de esto.

Por otra parte, en este subgrupo de mujeres indurbes hay cierto descreimiento sobre la institucionalidad, tanto la estatal como las plataformas organizativas y jurídicas supraestatales en las que la generación del quinto centenario trabajó. Esto se observa, incluso, entre jóvenes indígenas que están trabajando en el Estado. Una desconfianza similar atraviesa a muchas de las actuales feministas, lo que aparece reflejado en el estudio ya mencionado del CSW sobre el activismo feminista en perspectiva intergeneracional (Molyneux *et al.* 2020). Sin embargo, para las indígenas, en este descreimiento se entrecruzan tres crisis: la (neo)colonial, la neoliberal y la patriarcal.

Para la primera crisis cabe mencionar el largo y conflictivo proceso de reconocimiento e inclusión subordinada (indigenista, multicultural o intercultural) de los Pueblos Indígenas en los Estados-nación. Para la segunda hay que señalar la conflictividad dada por la defensa de los territorios frente a la actual fase extractiva del capital y, también, la crisis de representación de los sistemas políticos en muchos de los países a los que remito en este ensayo (Chile demostró la expresión más cruda en el año 2019). Finalmente, para la tercera se debe mencionar el aumento de las violencias sobre ese continuo material y epistémico entre el cuerpo de las mujeres y el territorio, cuestión que nos han legado (para la teoría y las luchas) las mujeres de los Pueblos Indígenas.

También, continuando con las hipótesis que pueden aproximarnos a las condiciones de la interrupción de la linealidad histórica y genealó-

gica entre estas dos generaciones, me parece oportuno mencionar que el tránsito universitario de esas mujeres, en pleno auge de la renovación epistémica de los 2000, en muchas tuvo como efecto la afirmación de identidades sobre unas genealogías académico-centradas, en general más conectadas con la crítica (de)poscolonial que con sus historias y memorias locales más inmediatas. Esta renovación del pensamiento permitió, sin embargo, el acercamiento al feminismo a partir de la crítica a las corrientes feministas blancas, eurocentradas o hegemónicas, que se perciben como discursos de liberación ajenos y distantes.

Entonces, en este subgrupo sí encontramos el autorreconocimiento feminista. Cuando no se acepta el concepto, por sus implicancias históricas, el reconocimiento se da en términos de posiciones disidentes al patriarcado: antisexista o antipatriarcales. Las redes transnacionales constituidas (informales, sobre todo) y la ausencia de una adscripción a una comunidad o un movimiento indígena puntual, que muchas veces funcionaron como los espacios sancionadores del feminismo por considerarlo una teoría neocolonial, coadyuvan a sostener estas posiciones.

> Alejandra Flores (aymara) (Chile, 2016). Yo me identifico como feminista, acá, porque yo puedo hablar contigo hoy tú entiendes lo qué es feminismo. Pero si yo voy a las comunidades, yo no voy a hablar de feminismo, ni me voy a identificar, porque ellas no entienden eso. No voy a hablar de género, ¿ya? Ellos no entienden eso. Seguramente puedo hablar de sus problemas, no sé, de otras cosas que nos acercan digamos a algunas prácticas feministas, ¿ya?, pero culturalmente tampoco tiene su asidero, digamos. Porque es lo que te hablaba antes, de cómo era la cultura antiguamente, ¿ya?, cómo ha sido intervenida, no sólo por el Estado, la IGLESIA también, un fuerte componente. Entonces lo que hay ahora es el resultado de un montón de intervenciones y lamentablemente, por eso insisto, no ha sido el propio pueblo el que empieza a reflexionar qué nos han hecho éstos, qué nos han hecho éstos otros y cómo eran nuestros abuelos y qué era lo mejor: ¿era la vida de nuestros abuelos o lo que tenemos hoy?

Entonces, en esta generación se teje un remozado espacio de crítica al colonialismo, la colonialidad, el patriarcado, la misoginia indígena y la opresión extractiva-capitalista. Aquí brotan nuevos conceptos, teorizaciones —heterowinkapatriarcado (Doris Quiñimil, mapuche, Chile), ecocidio (Moira Millán, mapuche, Argentina) y entronque patriarcal (Julieta Paredes, aymara, Bolivia, y Lorena Cabnal, maya-xinka, Guatemala)— y singulares prácticas performativas y estéticas (particularmente, la resistencia a través de manifestaciones artísticas).[80]

Aquí hay que reconocer dos grandes mediaciones que irrumpen desde las mujeres del plural movimiento indígena, porque, como ya mencioné, desde la IV Conferencia Mundial de la Mujer (Beijing, 1995) estaba clara la autonomía relativa de las mujeres indígenas respecto del proyecto feminista. Allí se consolidó la idea de que las atravesaba una combinación de opresiones que trascendía la disyunción entre los derechos colectivos de los pueblos y los derechos individuales de las mujeres. Pero esta cuestión recién será abordada, desde la teoría y la práctica, por los feminismos indígenas.

La primera mediación la encontramos en la década de los noventa en México, a partir del levantamiento zapatista y la Ley Revolucionaria de las Mujeres Zapatista en 1994. Esto generó en la academia mexicana y mesoamericana (sobre todo en la antropología y en los estudios feministas) un sismo de (re)interpretaciones sobre el "etnocentrismo del feminismo hegemónico" y "el sexismo y el esencialismo de las organizaciones indígenas" (Hernández 2001).

80 Hay muchísimas experiencias de resistencia a los efectos de la colonización a través de sociodramas, *performance*, música, poesía y narración, como el rock *tsotsil* en Chiapas; el Festival de Arte *Dule* en Panamá; la proliferación de raperos en *madungun;* la música y la poesía de Daniela Catrilero en Chile; LaMafiAndinA (rap kichwa) en Ecuador. En estos dos últimos casos se cuela, además, el feminismo. Quisiera destacar dos expresiones. Una es la canción y el videoclip *Rikchari-Despierta*, producido por la Asociación de Productores Audiovisuales *Kichwas* APAK de Otavalo, que homenajea la huelga de octubre de 2019 en Ecuador y que se ha convertido en una especie de himno/cortina musical en los eventos de la Conaie. Otro es el cruce del anticolonialismo artístico y las disidencias del sexo y del género que aparecen en Bartolina Xixa de Argentina, Lukas Avendaño *Muxhe* de México y Seba Calfuqueo de Chile.

Si revisamos, entonces, la producción académica de principio de la decáda de 2000 sobre el tema, observaremos la "anticipación" de discusiones que en el sur de *Abya Yala* se desarrollaron por lo menos unos lustros después, inspiradas en otros procesos indígenas. Porque pese a la participación de activistas de Suramérica en las organizaciones zapatistas y la proliferación de "caracoles" locales, se trata de experiencias vinculadas a la izquierda autónoma, no indígena y con escasos contactos con los Pueblos Indígenas de la subregión. Asimismo, las diferencias entre los Pueblos Indígenas del sur (andinos, amazónicos, chaqueños y patagónicos) y los pueblos mesoamericanos, también explican que aquella mediación teórica no llegara tan rápido. Sin embargo, allí hay una primera apertura que obliga al feminismo a replantear sus enfoques frente a las mujeres indígenas.

La segunda mediación, promediando la década de 2000, es la del feminismo comunitario (aymara) boliviano, sobre todo para el sur de LC/AY, donde se conoce menos el pensamiento de la maya-xinka Lorena Cabnal. Esto nos lleva, nuevamente, a Bolivia.

El feminismo comunitario de Bolivia

Sí, habemos feministas y somos
indígenas y estamos produciendo.
Julieta Paredes Carvajal (2011)

Al feminismo comunitario aymara de Bolivia tenemos que reconocerle, en primer lugar, todo lo que fue disputando en el campo popular y desestabilizando en el escenario del pensamiento feminista. En segundo lugar, la novedad epistémica, teórica y política que ha producido en el campo intelectual de LC/AY en las últimas décadas. Finalmente, lo que ha generado en la historia de la representación epistémica y política de las mujeres indígenas. Comienzo por esto último.

Hasta aquí, la generación del quinto centenario y algunas de las indurbe oscilaron entre autorizar una biografía (por ejemplo: Rigoberta Menchu e Isolde Reuque), producir su propia autobiografía (Blanca Chancosa, recientemente), investigar y escribir sobre diferentes temá-

ticas de sus propios pueblos en proyectos y ediciones propias (como la Comunidad de Historia Mapuche) o en las instituciones académicas existentes (los ejemplos de indígenas que accedieron a la educación universitaria y están vinculadas a la actividad académica son innumerables).

Lo que el feminismo comunitario hace, en tanto, es desplazar el campo de la (auto)representación desde la investigación histórica/temática y las historias de vida hacia la producción explícita de teoría desde y sobre las mujeres indígenas, pero para todas las que se sientan interpeladas. En este proceso plantean el concepto de "entronque patriarcal", a partir de una redefinición en la concepción de patriarcado y una crítica al esencialismo indígena no historizado del *chacha-warmi.* Lo que se sostiene es que el patriarcado es "más antiguo que la colonización y el neoliberalismo" (Paredes 2010a, 25) y que en la conquista de *Abya Yala* ya existía un patriarcado indígena que se "entronca" con el occidental.

Coincido plenamente con la afirmación de Francesca Gargallo de que este concepto (y yo lo extendería a toda la teorización del feminismo comunitario aymara): "Es el descubrimiento más importante que un pensamiento feminista de *Abya Yala* aporta a la teoría feminista después del reclamo 'Democracia en la calle, la casa y la cama' levantado hace ya más de 20 años por las feministas chilenas" (Gargallo 2013, 231-232). Además, es el concepto que ha dado licencia teórica a las mujeres indígenas para denunciar, en sus propios términos, el machismo y la misoginia de sus Pueblos u organizaciones mixtas.

El feminismo comunitario reconoce sus antecedentes en trayectorias de pensamientos recientes y reniega de asumir un pasado remoto de relaciones entre géneros impolutas. La originalidad del pensamiento está en ser crítico frente a otras ideas feministas (las occidente-centradas y las devenidas de la renovación epistémica de los 2000), y frente al indianismo (pensamiento de varones),[81] desde un contexto insurreccional

81 El "indianismo" es una corriente de pensamiento para la liberación india, que surgió en Bolivia en la década de los sesenta desde intelectuales indígenas para los indígenas. Difiere del "indigenismo", que es una corriente que se gesta en la década de los cuarenta entre intelectuales y élites políticas no indígenas, con fines asimilacioncitas o de integración de las poblaciones indias al Estado y las sociedades nacionales mestizadas (Cruz 2018).

e instituyente (Bolivia desde 2003) que inaugura un nuevo tiempo para Bolivia y para Suramérica.

Ahora bien, reparar en el feminismo comunitario implica hablar ineludiblemente de Julieta Paredes Carvajal, con quien, además, yo he tenido más contacto (en términos de diálogos y testimonios) desde el año 2011. Esto en tiempos de cancelación[82] "feminista" exige de mi parte advertir algunas cuestiones sensiblemente significativas.

Conozco las denuncias (judicializadas o no) que envuelven a Julieta (las que ella hizo contra Lorena Cabnal por plagio y las que pesan sobre ella por violencia de género de parte de Adriana Guzmán y Victoria Aldunate). Conozco los caminos de justicia y reparación que se discutieron y el que Adriana Guzmán finalmente resolvió llevar adelante (denuncia penal), acuerpada por otras feministas comunitarias y populares de Bolivia y otros países de LC/AY. Conozco la evasión de Julieta a ese proceso. Conozco (someramente) cómo estos episodios repercutieron en el Comité de Expertas del Mesecvi,[83] donde Julieta Paredes ejerció la representación de Bolivia por varios años (como parte de un proyecto estratégico del feminismo comunitario). Conozco las discusiones que, como corolario de esto último, han proliferado en torno al sujeto del feminismo en términos del marco jurídico internacional y local, frente a la violencia de género y las parejas lesbianas.

La densidad de cada una de estas circunstancias que he tenido la oportunidad y la precaución de conocer me llevan a sostener lo siguiente: primero, que condeno cualquier tipo de violencia contra las mujeres. Segundo, que no tengo claridad (¿debemos tenerla siempre?)[84] respecto de los modos en los que la reparación y la justicia debieron canalizarse. Tercero, que todas las circunstancias mencionadas no (me) habilitan a referir a un campo de pensamiento sin mencionar a quien, a toda eviden-

82 Sobre la cancelación me explayo en las reflexiones finales.

83 Mecanismo de Seguimiento de la Convención de Belém do Pará (Mesecvi), Comisión Interamericana de Mujeres (CIM) y Organización de Estados Americanos (OEA).

84 Más considerando que, por mi trabajo de investigación y desde hace diez años, me aproximo a sujetos indígenas que de diferente modo me han interpelado sobre la posibilidad siempre latente de incurrir en alguna violencia epistémica.

cia, ha sido su principal referente durante una década al menos, porque es tan irrebatible la idea de que el feminismo comunitario se ha conformado a partir de múltiples voces y prácticas, como que la modulación inicial la hizo Julieta Paredes. No reconocer (peor aún, pretender borrar) su aporte en un campo de pensamiento, por las derivas de su comportamiento, es caer en esa práctica tan perezosa como peligrosa para el pensamiento crítico: la reacción canceladora (tan similar en sus efectos a la reacción conservadora, pero promovida desde algunos feminismos).

Conocí a Julieta Paredes Carvajal en Cochabamba (Bolivia) en el año 2005, en ocasión de la realización del "Primer Encuentro de Movimientos Sociales e Intelectuales Latinoamericanos. Hacia una Coordinadora". Allí, junto con María Galindo, coordinaban una mesa temática en la que me tocaba presentar unas reflexiones de mi investigación en Argentina. Por un conjunto de circunstancias que no acabamos de entender quienes asistimos al evento desde otros países, las coordinadoras cambiaron la dinámica de trabajo y el taller se convirtió en un espacio referido a ciertas dinámicas domésticas del "proceso de cambio". Así, la mayoría de quienes no éramos bolivianos(as) optamos por acercarnos a otras mesas más enfocadas en lo regional. En ese Encuentro, sin embargo, observamos el posicionamiento de Mujeres Creando (Galindo) y Comunidad Mujeres Creando Comunidad (Paredes) sobre el patriarcado y la despatriarcalización.

Nuestra primera conversación, en tanto, fue en octubre de 2011 en el Café Carcajada de La Paz, donde por varios años se reunió la Asamblea Feminista Comunitaria. A inicios de ese mismo año, Julieta había hospedado a Francesca Gargallo, en el recorrido que le permitió escribir *Feminismos desde Abya Yala*. Si la memoria (y las notas de campo) no me falla, a fines de ese mismo año Julieta planeaba reunirse con Rita Segato, quien la había contactado para conversar en ocasión de un encuentro académico en el que estaban próximas a participar. Antes de comenzar nuestro diálogo, Julieta me pidió que le comentara de qué trataban algunos textos de Segato[85] y después de eso accedió a que grabara la con-

[85] Unos meses antes se había publicado el texto "Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial", donde Rita Segato

versación. Durante la entrevista, además, refirió a algunas diferencias de ideas con Francesca, pero de un modo afectuoso.

No voy a detenerme en los malentendidos que devendrían luego, tanto con Francesca Gargallo como con Rita Segato.[86] En todo caso, la primera se encargó de transparentarlos en su libro y en muchas declaraciones públicas, y la segunda, en menor medida, ha referido a un "enojo" de Julieta. Pero lo que sí quiero destacar es que al revisitar aquel diálogo hallo especialmente significativas dos referencias: una relativa a quién va a definir como feministas (o no) a las mujeres indígenas; la otra es que la idea de un patriarcado en el mundo precolonial/indígena es de ellas.

> Julieta Paredes Carvajal (aymara) (Bolivia, 2011). Somos nosotras quienes hemos hablado de patriarcado originario (...) ¿Por qué te digo esto, por qué somos nosotras? (...) Nosotras como feministas, en nuestra an-

planteaba la idea de un "patriarcado de baja intensidad" en el "orden preintrusión," que se habría potenciado con el patriarcado moderno colonial. Yo llegué a Bolivia con el libro en el que se compilaba ese artículo, pero se lo había dejado a otra de las mujeres que había entrevistado, sin imaginar que la obra de Segato despertaba tanto interés en Julieta. Así que, de modo más fiel posible, la relaté el argumento central del texto mencionado.

86 Hay una ambivalencia en el modo en que Julieta se relaciona con quienes nos acercamos a dialogar. Es muy generosa y abierta con las opiniones, relatos y exposición de su pensamiento. Pero cuando alguna de las personas con quien conversó publica algo (con citas referenciales o textuales sobre la conversación), siguen los recelos, enojos y acusaciones; aun cuando a ella se le anticipó la finalidad y el uso académico de la información. En mi caso, debo decir que he recibido aquella generosidad, incluso en 2011 cuando me contó algunos pasajes muy íntimos de su vida, pero nunca apelé (hasta ahora) a extractos significativos de esos diálogos para un escrito. Hubo una suerte de autocensura en el uso del testimonio y, más bien, he preferido basarme en el material bibliográfico y documental de los libros y las entrevistas del feminismo comunitario. En 2015 noté, sin embargo, un cambio en las derivas de los diálogos. Nosotras les hicimos (a ella y a Adriana Guzmán) una pregunta incisiva sobre la coyuntura boliviana, algunas candidaturas indígenas electorales y la derecha. En ese momento lo pensaron, nos respondieron y al poco tiempo sacaron un artículo específicamente sobre el tema, refinando la posición, sin mencionar el contexto de la pregunta (no debían hacerlo, claro), pero anticipándose, pienso, al modo en que podíamos tratar sus respuestas.

ticolonialidad, defendemos la existencia de un patriarcado originario, ¿ya? (…) Es a partir de 1500 que empieza a entroncarse, pero este patriarcado [el originario] no tiene nada que ver con este [el occidental] y las lecturas hasta ahora. No he leído a la Segato, todas las lecturas, desde todos los feminismos es en base a este patriarcado [el occidental].

A partir de aquel encuentro quedé durante varios años en la lista de difusión de actividades del correo electrónico personal de Julieta Paredes, lo que me permitió seguir las actividades que fue desarrollando el feminismo comunitario: los feministarios, el programa de TV abierta boliviana, la aparición de la edición mexicana del libro *Hilando Fino…*, algunos viajes de difusión del pensamiento y la aparición de un nuevo libro junto con Adriana Guzmán. Intercambiamos unos correos, por una consulta mía que yo no continué, y volvimos a encontrarnos en el año 2015, en el marco de su participación junto con Adriana Guzmán en un evento en la ciudad de Córdoba, Argentina.[87] En esta oportunidad, asistí al panel que compartieron con otras referentes indígenas argentinas y, luego, tuvimos una larga charla en mi casa con nuestro grupo de investigación y otras activistas feministas e indígenas. En el año 2016, finalmente, participé como observadora de una jornada de intervención callejera que Julieta Paredes y Adriana Guzmán realizaron frente al Palacio de la Moneda en Chile, en el marco del Encuentro eXcéntrico: Disidencia, Soberanía, Performance.[88]

De todos estos momentos, más la lectura de los diferentes textos que fue publicando (algunos en coautoría),[89] quisiera destacar: a) el

[87] Séptimo Foro Nacional de Educación para el Cambio Social, organizado por el Espacio Nacional de Estudiantes de Organizaciones de Base (Eneob) y el Movimiento Popular Patria Grande.

[88] Actividad auspiciada por el Instituto Hemisférico de Nueva York, que tenía como anfitriona a la Universidad de Chile.

[89] Los textos publicados con la autoría de Julieta Paredes Carvajal, en orden cronológico, son: 1) *Hilando fino desde el feminismo comunitario* (2010). Esta publicación expone la base conceptual para las políticas públicas que luego, con modificaciones, es integrada al "Plan Nacional para la Igualdad de Oportunidades: Mujeres construyendo la nueva Bolivia para vivir bien" del Viceministerio de Género y Asuntos

carácter dinámico y en constante construcción de una teoría, y b) la intención de que la misma sea generalizable.

Una teoría en constante construcción

Si bien desde 2010 se mantienen las ideas fundamentales, el constructo teórico se va ajustando y potenciado a partir del devenir y la coyuntura del "proceso de cambio" boliviano y las discusiones dadas en la recepción internacional del pensamiento. Podemos ver este carácter dinámico en los desplazamientos sobre la propia genealogía que, en cualquier caso, elude una reivindicación abstracta de un pasado indio/indígena idealizado y, más bien, se hunde en las raíces de los procesos políticos insurrectos de la región desde la década de los setenta:

> Julieta Paredes Carvajal (aymara) (Bolivia, 2011). Nosotras siempre hemos mirado el katarismo, el guevarismo, como pensamiento, o sea, no venimos del feminismo [refiere al europeo], nosotras hacemos nuestro feminismo, lo hacemos desde estas corrientes de pensamiento, acá, en Bolivia (…) También la teología de la liberación, que ha estado presente en las comunidades eclesiales de base, y por supuesto todo lo que hace a nuestra cultura, ¿no?

Asimismo, siempre hay un deslinde claro y sostenido respecto de lo decolonial, lo poscolonial, el feminismo chicano y el negro anglosajón. Esto lo enuncia Julieta Paredes en 2011 y queda explicitado en el texto con Adriana Guzmán, donde califican a las corrientes "pos-" como despolitizadoras (Paredes y Guzmán 2014, 42-43), entre otras cuestiones por la desestabilización del sujeto "mujer". Por eso, y quiero ser enfática en esto, no es correcto denominar a este pensamiento como decolonial sólo porque

Generacionales del Ministerio de Justicia del Estado Plurinacional. Desde mi punto de vista, este texto es fundacional. Todos los otros son ampliaciones, reconceptualizaciones y correcciones de lo que en *Hilando Fino* se planteó. 2) "Plan de las Mujeres: marco conceptual y metodología para el Buen Vivir" (2010). 3) *Construyendo Movimientos*, en coautoría con Victoria Aldunate (2010). 4) *Una sociedad en estado y con estado despatriarcalizador* (2011). 5) *El tejido de la rebeldía ¿qué es el feminismo comunitario?,* en coautoría con Adriana Guzmán (2014).

proviene de lo indio, lo insurreccional o de Bolivia. Hacerlo, cuando ellas mismas niegan la adscripción, es un acto de violencia epistémica.

En relación puntual con el feminismo, en la conversación de 2011 Julieta Paredes Carvajal dijo que los primeros antecedentes del feminismo comunitario son el feminismo latinoamericano y caribeño del segundo ciclo y Mujeres Creando (organización de la que fue cofundadora).

Respecto del primero, sabemos que Julieta se "enamoró" del feminismo latinoamericano (Gargallo 2013, 256) en el Eflac de San Bernardo (Argentina en 1990) y se identificó con la corriente autónoma. Junto con María Galindo, fueron algunas de las protagonistas de la crítica a las "institucionalizadas" en Cartagena (Chile), donde además elaboraron su primera declaración como corriente dentro del feminismo del segundo ciclo. Después de este Eflac, en Sorata (Bolivia) en 1998 realizaron el primer Encuentro Feminista Autónomo Latinoamericano y del Caribe: "En este encuentro se presentaron diferencias/heterogeneidades entre autónomas y los caudillismos se hicieron cómplices de un primer intento fallido por hacer movimiento" (Paredes y Guzmán 2014, 48-49).[90] Ellas también son las que enarbolaron el concepto de *tecnocracia de género* para referir al

> proceso de institucionalización vivido por el feminismo latinoamericano a través de las ONG. [...] círculo de profesionales al servicio del modelo neoliberal, círculo aliado de las élites gobernantes con los cuales sostienen vínculos de clase y parentesco y que centra su estrategia en influenciar a estas elites para conseguir algunos espacios públicos (Galindo 2006, 41).

¿Por qué se producen los distanciamientos y las rupturas con las diferentes expresiones autónomas (regionales y locales) del feminismo del segundo ciclo? Para Julieta, la vertiente autónoma se había quedado atrapada en una disputa endogámica que no les permitía reflexionar sobre los nuevos contextos de insurrección, luchas antineoliberales y ascenso del progresismo al poder a partir de la década de 2000:

---

[90] Luego se realizaron otros Encuentros Autónomos: Uruguay, 2000; México, 2009; y Brasil, 2012 (Paredes y Guzmán 2014).

> Julieta Paredes Carvajal (aymara) (Bolivia, 2011). Por ejemplo, las feministas autónomas nos resultan demasiado, demasiado repetitivas (…) hay que discutir ya proponiendo ¿qué cosa vamos a hacer las feministas en toda *Abya Yala*? ¿Cómo nos vamos a ubicar ante las transnacionales, ante todo este extractivismo, ante el Brasil[91] que es la nueva potencia mundial? ¿Cómo nos vamos a ubicar ante la Dilma Rousseff que es la presidenta allí, la Kirchner acá, el Evo aquí y el Chávez ahí? ¿Cómo nos ubicamos? Y no seguir discutiendo de que entre las feministas, que nos oprimimos, sí, no oprimimos, ya, está bien... Y ya hemos discutido. Me cansa, compañera, me cansa las discusiones en los Encuentros Feministas, este último [refiere al de México 2008], con las compañeras autónomas, me cansa. No, nosotras no, ellas siguen en el mismo lugar. México [el Eflac] ha sido un año antes de Honduras, del golpe militar en Honduras, ¿ya? Y las autónomas nos habíamos reunido: "que las institucionales…" y viene a otra y dice "yo, yo soy la fundadora de la autonomía" y con compañeras que fuimos 8 decimos, pero ¿cuál es el posicionamiento que tenemos, como feministas, ante las medidas antipopulares y económicas, ante las transnacionales y el neoliberalismo? Y bueno, en Bolivia tenemos un cambio ¿cómo lo ve el resto del mundo, la derecha, el fascismo, el feminicidio, el narcotráfico, la maquila? ¿Cómo nos posicionamos?

Esta falta de preguntas y de respuestas del feminismo autónomo frente a los contextos pos-2000 es una cuestión que, tal vez, nos ayude a pensar todavía mejor en las interrupciones históricas y genealógicas entre esta generación de feministas y las que seguimos.

Mujeres Creando, en tanto, se convirtió para Julieta en un grupo de *performance* minúsculo, reconocido internacionalmente, pero incapaz de generar en su propio país simpatías o alianzas políticas significativas.

91 Esta referencia está anudada al contexto en el que conversamos: el conflicto por el Tipnis. El proyecto de la carretera que debía pasar sobre el territorio indígena protegido se enmarcaba en la Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Suramericana de capitales brasileños. Por esos años, entre sectores medioambientalistas y antiextractivistas, se acuñó el concepto *subimperialismo brasileño*.

Esta idea se volvió más evidente para ella con la insurrección de 2003 en El Alto y La Paz. Mujeres Creando se había separado en 2001.

> Julieta Paredes Carvajal (aymara) (Bolivia, 2011). Una de las razones por las cuales dividimos Mujeres Creando es porque un grupo pretende ser, o sea, utilizar el activismo nuestro como un hecho de arte, o sea como una cuestión de arte, fundamentalmente *performances*, ¿no? Y nosotros habíamos hecho Mujeres Creando para hacer política, es decir, para contraponernos al poder desde las mujeres y la construcción de un movimiento feminista. Entonces, en diez años u once años de Mujeres Creando, seguíamos siendo ocho locas; eso nos tiene que llevar a preguntarse qué pasa. O sea, refamosas a nivel internacional, ¿no?, fundamentalmente María Galindo y yo, que nos han invitado a todos lados y aquí los medios de prensa, pero no nos invitaban las organizaciones a nada, ¡a nada!, ni siquiera para el cumpleaños de alguien, ¡nada! Entonces, ¿cómo puedes hacer un movimiento? ¿Cómo puedes construir y revolucionar, o sea, desde un lugarcito cada vez más estable? Porque puedes ser también, no necesariamente elitario del poder, ¿me entiendes? Sino elitario de un grupito de elegidas, ¿no? Para nosotras eso es bien fuerte y lo denunciamos y lo planteamos, ¿no? (…) Entonces, una vez que nosotras iniciamos Comunidad Mujeres Creando Comunidad [la escisión de Mujeres Creando], empezamos a volver a donde habíamos iniciado. Era ir a tocar las puertas de las organizaciones sociales. Y bueno, poco a poco se ha ido abriendo otro, no, se nos han cerrado en la nariz, pero otras sí se han abierto. Entonces, octubre ha sido un fenómeno, de que en las calles lo que hacemos es juntarnos contra Gonzalo Sánchez de Lozada y entonces es ahí, en las calles, y en este espacio, porque este siempre ha sido el café de Mujeres Creando Comunidad, de la comunidad nuestra. Entonces aquí hacemos asambleas, aquí nos reuníamos y desde aquí íbamos a luchar. Entonces esto ha producido una (…) [cuestión] asamblearia de funcionamiento.

El trasfondo insurreccional boliviano es ineludible para comprender estas rupturas. El "proceso de cambio" y la promesa de una refundación

social y política radical generó mucho interés en todos los sectores sociales, incluido el feminismo autónomo. La presencia activista de María Galindo y Julieta Paredes en aquel "Primer Encuentro de Movimientos Sociales e Intelectuales Latinoamericanos. Hacia una Coordinadora" de 2005 lo dejaba en evidencia.

Fue a instancia de ellas que comenzó a posicionarse en la agenda de la Asamblea Constituyente la categoría de despatriarcalización y la disputa por la no subordinación de la misma a la descolonización. Luego, este posicionamiento se volvió fundamental para las mujeres del plural movimiento indígena, distantes de algunos de los temas de agenda del feminismo blanco, mestizo, urbano y oenegeísta. Como resultado, se logró crear la Unidad de Despatriarcalización,[92] aunque subordinada y capturada por la institución rectora de la descolonización que, además, durante todos los gobiernos de Evo Morales estuvo a cargo de un referente indígena reaccionario frente al feminismo.

> Julieta Paredes Carvajal (aymara) (Bolivia, 2011). Entonces nosotros somos quienes planeamos la despatriarcalización. No hay descolonización sin despatriarcalización. Es más, nosotros planteamos la descolonización como una de las tareas de la despatriarcalización y no al revés, si el patriarcado es todo. Al revés que nuestros hermanos, con quienes tenemos un diálogo y yo te diría mira, en la Unidad de Despatriarcalización (…) Porque de pronto [rechazan] al feminismo por su antifeminismo del estigma y de la ignorancia, por lo macho que son y patriarcas que son, ellos dicen "no, la despatriarcalización la hemos inventado nosotros", yo les he dicho "no hablen huevadas, el patriarcado y por lo tanto la despatriarcalización viene del feminismo, ¿ya? No es una creación de ustedes. Y en Bolivia, las que hemos planteado la despatriarcalización, somos las feministas comunitarias", "no, que el feminismo es imperialismo", "sí, no voy a discutir que no (…) pero

92 Se instituyó como una dependencia de mínimo rango en el Viceministerio de Descolonización del Ministerio de Culturas.

aquí sabemos de qué estamos hablando". Entonces, aquí estamos en un proceso de construcción, de camino, de aportes mutuos, ¿ya?

Julieta Paredes Carvajal (aymara) (Argentina, 2015). Yo lo que veo es una muy mala voluntad, ehh... de parte de Félix Cárdenas, que es el viceministro de Descolonización. O sea, realmente es un PATRÓN, es un macho, es un machista. Entonces, él no quiere cambiar... Porque esta idea de la despatriarcalización, como palabra, surge de nosotras como feministas. Porque la conceptualización de patriarcado es del feminismo, no viene del indianismo.

Es en este contexto que el feminismo comunitario comenzó a disputar la incidencia en el diseño del "nuevo" Estado. Esto, en el marco de las discusiones no resueltas del feminismo latinoamercano y caribeño, implicaba asumir una tercera posición entre las autónomas y las institucionalizadas (experiencias que otras feministas ya habían intentado, pero sin conceptualizarlas). Así, entiendo yo, comienza a gestarse una parte significativa de la producción teórica del feminismo comunitario.

Por ejemplo, ante las preguntas por el Estado en 2011, Julieta respondió que el Estado Plurinacional no es la organización social a la que aspiran y le asignan un carácter meramente transitorio (esto puede verse también en el libro de Francesca Gargallo). El horizonte era la Comunidad de las Comunidades. Esto justificaba, entonces, el trabajo en sus estructuras sin con ello asumir una posición institucionalizadora:[93]

93 Julieta Paredes Carvajal (aymara) (Bolivia, 2011). Hoy, desde el feminismo comunitario, lo llamamos institucionalizadoras, que es distinto [a lo que] en ese momento se llama[ba] institucionales, porque se mezclaba mucho con lo que es estar trabajando en un laburo, ¿no? En una ONG [entonces] ¡ahh ya esa es una feminista institucional! No, la posición nuestra nunca fue esa, pero por parte de algunas autónomas sí. O sea, así tenían una cuestión de esencialismo y purismo. Nuestra vertiente de Mujeres Creando Comunidad, de autonomía, nunca fue eso, ¿ya? Nosotras teníamos la suficiente lucidez para decir: una cosa es ser dueña de una ONG, otra cosa es ser trabajadora de una ONG, que cuando te da la gana te despiden, es más... explotados, ¿no? Y ni siquiera tienen rango de laburante, ni tienen derecho de sindicalidad, ¿no? (...) Pero también con toda esa mentalidad institucionalizadora de las ONG, ellas

> Julieta Paredes Carvajal (aymara) (Bolivia, 2011). Nuestra propuesta no es Estado Plurinacional, por eso te decía. Nosotras estamos conceptualizando otra forma de organización social desde el feminismo comunitario, que no es el Estado, aunque sea plurinacional. Siempre escribimos nosotros y decimos: **"el Estado Plurinacional, sólo para transitar hacia las utopías". ¿Y cuál es nuestra utopía de organización social?: la Comunidad de las Comunidades**. O sea, es otra forma de organización, que queremos abolir todo tipo de Estado. Entonces, el marco conceptual esta conceptualizado para fortalecer las comunidades y que la comunidad, diagnostique, evalúe y proyecte y hacer cumplir a las instancias. Lo que el gobierno tiene que crear es la estructura para que las comunidades hagan cumplir, es revolucionar incluido el Estado, desde las mujeres, ¿ya?, en eso estamos [énfasis agregado].

Pero en 2014 la noción de Comunidad de Comunidades desapareció como propuesta de superación del Estado. De hecho, no se siguió refinando su conceptualización como sí sucede con otras dimensiones.[94] Mientras tanto, lo que adquiere preeminencia es la profundización de los términos conceptuales que disputan los sentidos de la institucionalidad en el Estado Plurinacional.

> Adriana Guzmán Arroyo (aymara) (Argentina, 2015). Como es la institucionalización, tienen su concepto, su mirada del patriarcado, y de lo que CREEN ELLOS que debería ser la despatriarcalización. Ahí hay dos cosas, para empezar, como es el Viceministerio de Descolonización, la mirada de quienes están ahí [es que] el proceso de descolonización contiene a la despatriarcalización. Esa es la mirada que tiene hoy la

siempre quieren ser las que tienen la palabra, es una cuestión colonial de clase. Porque los indios, y las indias, no saben.

94 En el texto *El tejido de la rebeldía…* (2014), la comunidad está valorada como una categoría política que remite a formas de organización que interrumpen el individualismo neoliberal. Ya no hay referencias explícitas a la superación del Estado Plurinacional.

> institucionalidad, del Estado, ¿no? Primero hay que descolonizar, y así se va acabando con el patriarcado. Em… porque su comprensión, su concepto de patriarcado no es el que nosotras planteamos, que es el sistema de todas las opresiones. Y que entonces, la despatriarcalización más bien contiene a la descolonización, como contiene a la desneoliberalización, contiene a los procesos de atacar a las formas de opresión. Entonces, hay una mirada conceptual, política, reduccionista del patriarcado, por tanto, reduccionista de la despatriarcalización, y muy… muy mezclada con el machismo, solamente, ¿no? Entonces, más bien están haciendo un proceso de "desmachistear" ciertas políticas.

Estas expresiones, claro, inscriben en la propia trayectoria de incidencia en el Estado. Como la Unidad de Despatriarcalización nunca fue permeable al feminismo comunitario, en 2008 se estableció una alianza temporal con la institucionalidad de las mujeres —que continuaba con el enfoque de género y la agenda de Beijing (volveré sobre esto más adelante)— para que Julieta Paredes (contratada como consultora) elaborara un marco conceptual para las políticas públicas o un enfoque filosófico para el Plan de Igualdad de Oportunidades. Este vínculo se quebró en 2011, y en 2015 Adriana y Julieta nos comentaron del trabajo que venían realizando en el Ministerio de Autonomías:

> Adriana Guzmán Arroyo (aymara) (Argentina, 2015). Entonces, el Ministerio de Autonomías, el Ministerio de Economía, de coordinación con los movimientos sociales, son ahorita espacios abiertos en los que estamos aportando desde el feminismo comunitario, la despatriarcalización; mientras que la Unidad de Despatriarcalización sigue encerrándose más en sí misma. (…) En el caso del Ministerio de Autonomías ha planificado sus acciones, según los cinco campos de acción y además ha construido una forma de hacer presupuestos según los cinco campos de acción [refiere al marco conceptual para las políticas públicas].

Esta disputa por los sentidos en la institucionalidad, en el año 2015 se proyectó al ámbito feminista interamericano, con el nombramiento

de Julieta Paredes Carvajal como representante de Bolivia ante la Comisión Interamericana de Mujeres (CIM) de la Organización de Estados Americanos (OEA):

> Julieta Paredes Carvajal (aymara) (Argentina, 2015). Ahora vamos a estar en el Mesecvi que es un organismo de la OEA que mira las políticas de violencia hacia las mujeres en todos los países. Y ahí también vamos a llevar este planteamiento. Entonces es una metodología, por primera vez, ¿no? Desde nuestros países nace una propuesta de política pública, un modelo para hacer política pública. Y si se fijan bien, podría ser un modelo de política pública también para los cuerpos de nuestros hermanos, podría ser.

Hay una sutileza, mientras tanto, en el cambio del nombre de la corriente. En el libro en coautoría de Julieta Paredes y Adriana Guzmán de 2014 se lee repetidamente "feminismocomunitario" (todo junto), término que releva a las anteriores: feminismo comunitario aymara, feminismo comunitario indígena o Comunidad Mujeres Creando Comunidad.

Junto con esto se evidencian otros desplazamientos en la construcción de la genealogía. Desaparece la mención a Mujeres Creando y se atemperan las referencias al feminismo del segundo ciclo. Asimismo, hay una notable circunscripción de los orígenes al contexto boliviano exclusivamente y se menciona de manera explícita una memoria femenina de larga duración (antes aparecía sólo en las dimensiones metodológicas del marco conceptual de 2010).

> [El feminismo comunitario] viene de cuatro vertientes. ¿Cuáles son estas vertientes? Pues son: dos procesos sociales históricos del pueblo boliviano y dos organizaciones feministas de Bolivia. Son las cuatro vertientes.
>
> **Los procesos sociales**
>
> Uno es la memoria larga de las luchas de nuestras abuelas contras las formas de dominación que les tocó vivir en los territorios del

Kollasuyo (hoy Bolivia) y que hoy constituyen nuestras raíces. El otro es el proceso de cambio, instaurado por el pueblo boliviano en Octubre del año 2003 y del cual nosotras somos también artífices y constructoras (...).

Las organizaciones

La **comunidad Mujeres Creando comunidad** con 23 años de feminismo autónomo boliviano, hija de las discusiones en los Encuentros Feministas Latinoamericanos y del Caribe y de la recuperación de las luchas de nuestras abuelas carnales, anarquistas y revolucionarias.

La otra organización es la **Asamblea Feminista de La Paz** con 10 años de lucha feminista, esta asamblea fue fruto de una coordinación de mujeres durante la masacre del gas el 2003, que en nuestra participación en el proceso constituyente, la Asamblea Feminista pasó a llamarse **Asamblea Feminista Comunitaria** (AFC) que es la organización desde la cual hoy construimos movimiento en Bolivia, Latinoamérica y el Caribe, continente Abya Yala (Paredes y Guzmán 2014, 62-63) [énfasis del original].

Adriana Guzmán Arroyo (aymara) (Argentina, 2015). A ver, hay diferentes momentos históricos en esta construcción que estamos haciendo, ¿no? El feminismo comunitario viene de dos vertientes, podríamos decir, son muchas, pero digamos dos vertientes que somos quienes venimos de la masacre del gas, de pelear en las calles, y Mujeres Creando Comunidad, que viene del feminismo. Entonces, la reflexión sobre el feminismo, por qué nos hacemos feministas, a quienes venimos de la lucha en la calle es lo que planteábamos anoche, ¿no?: mirar cómo nuestros compañeros asumen su cuerpo, cómo se entregan a las balas, cómo creen que realmente son invencibles, inmortales... Y el estar en el paro o en la calle, el no querer volver a la casa porque la casa estaba peor que la calle, pero es una de las vertientes. La otra vertiente es Mujeres Creando Comunidad, venía del feminismo.

Esta nueva genealogía se enlaza con una idea que Julieta enunciaba en 2011, con orgullo indio-feminista, sobre el aporte novedoso a la teoría y la práctica feminista global desde una experiencia local insurrecta y desde los márgenes:

> Julieta Paredes Carvajal (aymara) (Bolivia, 2011). Las ONG que siempre han manejado todas estas consultorías internacionales, estos doctorados, estas maestrías, en el año 2003 han sido… Yo creo que ha habido una humillación existencial, y no la quieren asumir, no porque nosotros como pueblo [lo] hayamos dicho, sino porque a ver: tanto tiempo, han tenido plata, han tenido buenas condiciones económicas, han tenido cargos políticos… eh, han manejado el poder en todas sus dimensiones, digamos que algo han hecho, pero ¿qué han hecho por el país? ¿Qué han hecho respecto a la teoría? ¿Alguna nueva teoría ha caminado en el mundo desde Bolivia?... Nada, nada, ¿ya? Nunca han hecho nada. (…) La burguesía, la pequeña burguesía, las tecnocracias, los *k'aras*,[95] los mestizos, la gente que se ha blanqueado, nunca ha hecho nada, nunca ha creado nada. Es ahora que estamos siendo en el mundo, ahora es que el mundo nos mira y ahora es que se están produciendo cosas, ¿ya? Y en el plano del feminismo, el feminismo comunitario, está viajando, estoy yendo a Estados Unidos porque les interesa discutir del feminismo comunitario; estamos invitadas al año para España, ¿qué es eso?: comienza a ser una alternativa.

Así, este feminismo no sólo fue construyendo una propuesta capaz de permear el espacio público institucionalizado (nacional y regional), sino que, también, se fue constituyendo una alternativa para muchas mujeres indígenas y de sectores populares en el sur de *Abya Yala*, que resistían llamarse feministas. Hay, incluso, en el libro *El tejido de la rebeldía…* un capítulo entero dedicado a desmontar los mitos y mentiras sobre el feminismo y las feministas (la desmitificación del estigma). Con esto, la terminología se vuelve asequible para quienes la resistían.

95 *K'aras o q'aras* significa blanco, criollo o mestizo (no indio) en aymara.

Todo esto se gestó antes de la reciente masificación del feminismo en nuestra región. Lo que no deja de ser paradójico es que, al mismo tiempo que el constructo conceptual circunscribe su génesis a la singularidad del proceso boliviano, su receptividad trasciende un país y un contexto político y se extiende el ámbito regional.

Creo que esto se explica, y tal vez por eso mi recurrencia a Bolivia, porque desde las luchas antineoliberales y el "proceso de cambio", este país se constituyó en el reservorio de experiencias desde donde abreva la inspiración política y teórica de una parte significativa de la izquierda y el feminismo popular contemporáneo[96] en varios países de Suramérica. También porque muchas mujeres indígenas de otros pueblos, pese a mantener su distancia sobre el "proceso de cambio" boliviano, encuentran en el feminismo comunitario y en el concepto de *entronque patriarcal* los fundamentos conceptuales para sortear el esencialismo étnico y denunciar la misoginia de sus Pueblos.

Pero sobre todo lo explica que, la identidad política que construye el feminismo comunitario "no se reduce a la identidad nacional o a la condición indígena" (Gargallo 2013, 268). Esto ha sido estratégico y deliberado.

> Julieta Paredes Carvajal (aymara) (Bolivia, 2011). Discutimos de igual a igual con cualquier teoría, pero no por indígenas solamente, sino desde este proceso político (…) [y] no es por ser indígenas, no es por ser "bolivianitas", es parte de la historia ¿no? (…) No es por eso, es por las ideas que estamos planteando, desde dónde la estamos planteando.

Una alternativa generalizable

Para comprender la pretensión de la propuesta, alcanza con observar el gran trabajo hecho por exponer y discutir local e internacionalmente la teoría, repensar e integrar las interpelaciones, reconceptualizando categorías cuando resulta necesario.

[96] Antes, para la izquierda y el feminismo popular del segundo ciclo, la referencia era la revolución nicaragüense.

> Julieta Paredes Carvajal (aymara) (Bolivia, 2011). La Asamblea Feminista es parida por la insurrección del 2003, ¿no? Y el feminismo comunitario nace ahora, como parte del actual proceso de cambio que nosotros queremos que sea revolucionario aquí en Bolivia (...) hacia otros espacios.

Como generación indurbe, criadas en ámbitos urbanos, las feministas comunitarias han tenido a su favor las oportunidades extracomunitarias y, sin renegar de sus raíces, se asocian a perspectivas emancipatorias y prácticas de educación popular para producir una teoría que contiene: su historia de larga duración, las experiencias de desarraigo familiar y la vida urbana, sin rasgos atávicos.

Los pilares conceptuales de la identificación indígena y popular de LC/AY con este feminismo son dos: por un lado, el *entronque patriarcal*; por el otro, la crítica al *chacha-warmi*. Para las comunitarias, *chacha-warmi* es una práctica esencializada que naturaliza la opresión femenina y la heteronorma[97] al interior de los Pueblos Indígenas. Por eso, proponen descolonizarla, desneoliberalizarla y despatriarcalizarla (Aldunate y Paredes 2010):

> El *chacha-warmi* no es el punto de partida que queremos (...) porque (...) no incorpora la denuncia de género en la comunidad, naturaliza la discriminación (...) plantea un par complementario pero un par machista de complementariedad jerárquica y vertical, los hombres arriba y privilegiados y las mujeres abajo y subordinadas. El chacha-warmi es además confuso, porque una cosa es el par complementario y otra es la pareja heterosexual. (Paredes 2010a, 28-29).

[97] Tengamos presente que las referentes del feminismocomunitario, además de abrevar del feminismo autónomo latinoamericano y caribeño, eran activistas del feminismo lésbico que disputó su espacio y la noción de sujeto al feminismo del segundo ciclo. Tenían sus redes y sus encuentros, al igual que la vertiente autónoma (aunque la mayoría coincidía en uno u otro espacio).

Hay otras definiciones del feminismocomunitario que son menos conocidas y que presentan algunos desafíos e interrogantes, sobre todo en relación con la concepción del "sujeto". Una es sobre el patriarcado:

> Julieta Paredes Carvajal (aymara) (Bolivia, 2011). El patriarcado es hasta ahora, para todos los feminismos, hemos revisado… básicamente LA opresión, EL sistema de opresión, como sea, de los hombres para las mujeres. Para nosotros no. Para nosotros es el sistema de TODAS las opresiones, TODAS las explotaciones, TODAS las violencias, TODAS las humillaciones, que vive la humanidad: entendida por humanidad hombres, mujeres y personas intersexuales todas, todas las opresiones que vive la humanidad Y la naturaleza… Construida históricamente sobre el cuerpo de las mujeres. No es la misma [definición]. Por eso es nuestro, es otro concepto… Entonces a lectura nuestra es desde las comunidades, comunidades donde están los hermanos y las personas intersexuales, que son poquitos.

> Julieta Paredes Carvajal (aymara) (Argentina, 2015). Patriarcado es, valga la palabra, al mismo tiempo MUCHAS CONTRADICCIONES PRINCIPALES.

Para las mujeres indurbe que no se nombran feministas, las posiciones antipatriarcales las reúnen en una identidad política que dialoga con los feminismos. Sin embargo, las definiciones del patriarcado están dispersas o no están desarrolladas en sus propios términos y es más frecuente que se apele a la noción de "interseccionalidad".

Aquí hago una breve digresión. La interseccionalidad es una herramienta diagnóstica, una "fotografía" sobre los entrecruzamientos de opresiones en casos puntuales. Lo que la interseccionalidad no da, sin embargo, son razones teóricas y políticas para atrás y para adelante. No explica cómo una determinada intersección se constituyó históricamente: cómo cada una de las dimensiones del entrecruzamiento se forjaron en un determinado tiempo y lugar, y bajo qué circunstancias se entrelazaron (esto lo resalta Ochy Curiel). Como corolario, enton-

ces, es una teorización incapaz de dar pistas sobre los modos de subversión de las dominaciones y sus singulares cruces. Tampoco ofrece proyectos políticos y horizontes de emancipación (esto lo advierte Raquel Gutiérrez Aguilar).

Me permito añadir que, pese a tener una gran potencialidad para el diagnóstico —si se analizan los casos con evidencia empírica y sin repetir el apriorismo sobre una trilogía de raza, clase y género—, también puede inhibir articulaciones y luchas políticas amplias. Esto es así porque el diagnóstico de una situación de dominación se parcializa de tal modo, cada intersección puede ser tan específica en sus determinaciones, que será difícil encontrar otra experiencia similar o afín que promueva una lucha común contra la(s) opresión(es), salvo que volvamos a los postulados de la determinación principal y las secundarias en las contradicciones u opresiones.

Antes de que se conociera y se difundiera la noción de interseccionalidad, desde la década de los ochenta, las mujeres indígenas enunciaban su propia subordinación en términos de la "doble" (por ser mujer y por ser indígena) o "triple" (por ser mujer, por ser indígena y por ser pobre) discriminación. Quiero decir con esto que ya había referencias a las múltiples opresiones sobre sus cuerpos y subjetividades.

Ahora bien, la otra definición menos difundida del feminismocomunitario es, justamente, la de feminismo:

> El feminismo para el feminismocomunitario, es la lucha de cualquier mujer, en cualquier tiempo de la historia, en cualquier parte del mundo, que lucha o se rebela ante un patriarcado que la oprime o la quiere oprimir (...). El punto de partida tiene que ver con el cuerpo, como experiencia histórica y material, el cuerpo de la mujer, es la base histórica material de la que partimos (Paredes y Guzmán 2014, 67-68).

Esto es lo que Julieta planteó como definición a Francesca Gargallo en 2011 —que organiza, con honesta referencia el libro *Feminismo desde Abya Yala*—. Las derivas de la definición, en tanto licencia académica

para llamar feministas a mujeres indígenas que no se llaman así, es el cuestionamiento que Julieta Paredes hizo a Francesca y a muchas otras feministas, particularmente académicas, en 2011.[98]

> Julieta Paredes Carvajal (aymara) (Bolivia, 2011). La Francesca Gargallo, que es una feminista autónoma italiana, me encanta, es italiana, pero vive en México viene y nos dice los "ahhh, feminismos indígenas" y yo le digo "¿quién dice? ¿Quién da? ¿Quién categoriza eso? ¿Desde dónde? ¿Quién dice que es feminista indígena?", por qué van a hacer estudios y decir "son feministas", es forzar, eso es no respetar y no respetar tampoco el hecho de que habemos feministas, poquitas, pero habemos feministas indígenas, aymaras, qicwhas, xincas, mayas, también mayas desde México, que nos hemos llamado feministas. Y nos cuesta llamarnos feministas, y nos cagan, las propias mujeres indígenas nos cagan porque nos llamamos feministas.

Pero hay algo más. A diferencia de la conceptualización del patriarcado que es muy amplia (incluyendo a las personas intersexuales y a la naturaleza) y sortea el binarismo en el que se expresa la opresión varón-mujeres, la definición de feminismo es reductiva en relación con quién es el sujeto de la política y de la superación del patriarcado: la mujer. Porque sobre el cuerpo de estas se construyó históricamente aquel, y con esto pareciera que se refiere a las mujeres en general, no sólo a las mujeres indígenas.

[98] Estos planteamientos presentan un hiato difícil de resolver entre una operación analítica y una práctica de autoidentificación (o no). Porque una definición de cualquier teoría con pretensiones generalizables, habilita e invita a que refiramos múltiples observaciones a la misma, como un ejercicio de comparación e interpretación. Sin embargo, ante la ausencia de alguna autoidentificación, Julieta no propone contraponer esa práctica con la teoría sino, más bien, suspender la teoría. Entonces, el problema de fondo no es la relación entre el análisis y la observación, sino el sujeto de la representación (quién habla por/de quién).

Esto arrastra la concepción (identitaria) del sujeto del feminismo regional del segundo ciclo y una concepción binaria de género, cuestiones que han advertido informalmente algunas feministas antirracistas decoloniales. Y si bien en *El Tejido de la Rebeldía…* se menciona que en la definición de mujer la única certeza que tenemos es que "no somos Hombres" (Paredes y Guzmán 2014, 70) y que "no hablamos de esencialismo biológicos" (*Ibid.*, 71), la definición de "género" termina por resolverse en un binarismo masculino/femenino. Esto es problemático en términos de las articulaciones políticas: ¿qué pasa con los otros cuerpos que no son de mujeres (cis), que sufren el patriarcado y que quieren luchar contra el mismo? ¿Cómo se integran las demandas de muchas mujeres indígenas sobre las luchas mixtas? ¿Las alianzas sería entre todas las mujeres, sin distinción de clase, racialización, etc.?

En este sentido, el concepto de feminización del indígena de la teórica decolonial Karina Ochoa (2014) resulta mucho más potente en términos de horizontes emancipadores. Revisando los argumentos de Ginés de Sepúlveda, Bartolomé de las Casas y Francisco de Vitoria (y sus efectos en el presente), Ochoa concluye que: "(...) al indio/a no se le 'humaniza' sino que se le feminiza, es decir, su carácter 'otro´ (bestial, inhumano, semihumano, etc.) se ve intercambiado o equiparado por el de ser mujer, […] como sujeto inferiorizado y ´penetrable´" (Ochoa 2014, 109).

Así, la noción de feminización incluye el sexismo y la misoginia en una diversidad de cuerpos/subjetividades (mujeres, disidentes sexuales y de género e indígenas). Como la dominación patriarcal se produce sobre sujetos feminizados, su subversión invita a una articulación múltiple de todas las personas afectadas por las dominaciones coloniales y modernas articuladas.

Generación precedente

A la generación del quinto centenario la antecede otra sobre la que conocemos realmente poco, dado el carácter androcéntrico y colonial de la historia y las memorias. La integran una variedad de mujeres que,

dependiendo de cada país y un determinado contexto histórico, enarbolaron demandas de clase, educativas, de sufragio o de condiciones de vida. Es difícil, entonces, reunirlas en un denominador común que no sea la precedencia respecto de la generación del quinto centenario.

En la literatura reciente muchas veces aparecen calificadas como feministas, aunque ninguna de ellas lo haya asumido de esta manera y sus luchas no se vincularan con problemáticas específicas de las mujeres, sino más bien con los derechos colectivos de sus pueblos o sectores. Algunos ejemplos son: Domitila Barrios de Chungara en Bolivia, Dolores Cacuango y Tránsito Amaguaña en Ecuador, Herminia Aburto Colihueque en Chile y Prudencia Ayala en El Salvador.

Los lazos que las otras dos generaciones (la del quinto centenario y las indurbe) establecen con estas mujeres no siguen un patrón específico ni necesariamente se apegan a pertenencias nacionales. Por ejemplo: en mi trabajo de campo en Bolivia (2011) ninguna de las mujeres indígenas que entrevisté (MAS, Conamaq y feminismo comunitario) mencionó a Domitila Barrios de Chungara como un antecedente. Tampoco las mujeres no indígenas del feminismo más institucionalizado. En todo caso, la ancestra reconocida por todas es Bartolina Sisa y, en el marco de las revisiones históricas progresista próximas a los bicentenarios republicanos de Bolivia y Argentina, Juana Azurduy.

Sin embargo, Domitila es reivindicada en muchos otros países de la región, a veces como referente popular, y otras veces como referente indígena. En Ecuador, por ejemplo, el programa "Tambores Suenan, informativo de los pueblos y nacionalidades" de la Conaie-comunicación trasmitió durante 2020 una radionovela con la historia de Domitila.[99] Tarcila Rivera Zea de Perú la menciona como la primera "indígena" en participar en las conferencias mundiales sobre las mujeres.

Dolores Cacuango de Ecuador es reivindicada por las mujeres indígenas en su país sin ninguna interrupción entre generaciones de

[99] La radionovela es una producción de la Fundación Rosa Luxemburgo y Radialistas Apasionadas y Apasionados. Disponible en: https://radioteca.net/audioseries/domitila-la-rebeldia-de-las-mineras-bolivianas/

la Conaie. Tránsito Amaguaña, contemporánea y compañera de luchas de Mamá Dolores, mantuvo vivo ese legado hasta su fallecimiento (en 2009). Así, por las relaciones personales (mientras ambas referentes estuvieron vivas), por el reconocimiento de su lucha en la Escuela Nacional de Formación (política) de Mujeres Líderes "Dolores Cacuango" de la Ecuarunari[100] —organización constituida, entre otros, por Blanca Chancosa—, y por la reivindicación constante de los líderes de la Conaie, de Dolores y Tránsito como referentes fundacionales y éticos-políticos, la generación precedente ha estado en todos los repertorios del movimiento indígenas ecuatoriano. Además, los oportunos trabajos de investigación histórica de Raquel Rodas sumaron testimonios sobre ambas para las actuales generaciones.

No creo que haya otro país en LC/AY donde pueda encontrarse una linealidad histórica indígena sin interrupciones que, además, articula en la acción y el pensamiento (no letrado) de una mujer. Esto es más significativo aún: Dolores Cacuango se ha convertido en un referente ético-político del feminismo popular no indígena.[101]

Durante la masiva marcha por el 8 de marzo de 2020, en Quito, me sorprendió la constante recurrencia (y predominancia) de un esténcil alusivo a su figura con la leyenda "De paja de páramo sembremos el mundo" (imagen 1), y un afiche en el que aparece encabezando una genealogía que afirma: "Hay varios feminismos, la lucha es una" (imagen 2).

---

100 Confederación de Pueblos de la Nacionalidad *Kichwa* del Ecuador.

101 Alejandra Santillana Ortiz (Ecuador, 2020). Desde los noventa, el movimiento adquiere un carácter de actor político determinante en el escenario político del país en general. La característica en el movimiento indígena en el Ecuador, a diferencia de otros movimientos indígenas, ¿no cierto? (…) es que es un movimiento que tiene una serie de características que le permiten estar y ocupar un lugar en el campo popular que no pasaría con otros movimientos indígenas. Y eso también ocurre porque el movimiento (…) tiene una autonomía relativa, pero al mismo tiempo se corresponde con el carácter del campo popular ecuatoriano.



Imagen 1. Esténcil alusivo a Dolores Cacuango. Marcha del 8 de marzo de 2020 en Quito, Ecuador



Imagen 2. Afiche alusivo a Dolores Cacuango. Marcha del 8 de marzo de 2020 en Quito, Ecuador

> Alejandra Santillana Ortiz (Ecuador, 2020). En octubre [la huelga del año 2019], por ejemplo, la figura de Dolores Cacuango es central para el movimiento de mujeres (…) La marcha del 8 de marzo [2020] que organizamos como Parlamento [Plurinacional de Mujeres] y que nos implicó varios debates internos muy hermosos y muy duros también, ¿eh?, pero es la idea: "Si Dolores viviera con nosotras estuviera", es lo que nosotras cantamos y… 12 de octubre en el Ecuador [2019] fue la fecha en donde las mujeres se movieron, se movilizaron con su marcha específica en el contexto del paro y nuevamente la imagen de Dolores Cacuango es una imagen fundamental

Me mostró, entonces, otra imagen de Dolores Cacuango que circuló durante la huelga de octubre de 2019.

> Alejandra Santillana Ortiz (Ecuador, 2020). Este 12 de octubre [2020] que nosotras nos volcamos de cara al monumento de Isabel la Católica para hacer un acto en contra de, digamos, de todos los discursos del 12 de octubre y tal, pero también un acto en contra de los grupos fascistas que han empezado a asomar en el Ecuador. Lo que haces siempre es: a Isabel la Católica la pintás y reivindicas a Dolores Cacuango. Entonces eso está incorporándose en nosotras. Ya te digo que Dolores Cacuango no estaba presente en las movilizaciones feministas desde el inicio. Eso es relativamente reciente, y es relativamente reciente gracias a octubre, gracias al Parlamento de Mujeres y gracias a todo este intento por articular las luchas y por dialogar con las compañeras indígenas, que no necesariamente siempre son diálogos fructíferos y que no siempre nos va bien y que digamos, ahí ya he pensado en el Parlamento de Mujeres, ahí hay cosas complejas también que uno va viendo, ¿no?, el peso de lo mixto en las organizaciones y quienes y la idea de las dirigencias que nosotras no tenemos.



Imagen 3. Imagen de Dolores Cacuango que circuló durante la huelga de octubre de 2019 en Quito, Ecuador. Gentileza de Alejandra Santillana Ortiz

Las nuevas sensibilidades políticas que habitan el(los) feminismo(s) en la actualidad permiten este reconocimiento, sin dudas. También, aquello que marca Armando Muyolema sobre la "alternativa generalizable" (Muyolema 2001, 353) que representa Dolores Cacuango:

> Ella cree en la posibilidad de sembrar de paja el mundo, o sea, que lo nuestro tendría valor más allá de los espacios propios [kichwa] (...) Esta proposición [sembrar de paja el mundo] introduce una nueva forma de inscripción cultural y política en el proceso de los debates contemporáneos; su densidad semiótica da que pensar: opera y presiona los límites acotados e insulares de lo étnico, entre de este modo en un diálogo y tensión con el multiculturalismo y da nuevas posibilidades para pensar la identidad y los modos de relación con la cultura hegemónica (*Ibid.*, 353).

En las antípodas, tenemos el caso de Herminia Aburto Colihueque en Chile, un ejemplo paradigmático de la interrupción de la historia. Fue la primera mujer mapuche en presentarse como candidata a elecciones municipales en el sur de Chile, en el año 1935. Además, fundó en 1937 una organización de mujeres indígenas: la Sociedad Femenina Araucana *Yafluayin* —luego denominada Sociedad Femenina Araucana Fresia— que, entre otros derechos, reivindicaban el sufragio, participando incluso en actividades del Movimiento Pro-Emancipación de las Mujeres (Foerster y Montecino 1988; Calfio 2009).[102]

Sin embargo, su trayectoria está en general ausente en la literatura sobre el sufragismo chileno, sobre las organizaciones indígenas y entre feministas e indígenas contemporáneas. Si bien hay un temprano registro de la actividad de Herminia Aburto Colihueque en un estudio bastante difundido de Rolf Foerster y Sonia Montecino (1988), es recién a partir del interés de la investigadora y activista mapuche Margarita Calfio Montalva y del investigador francés André Menard por su padre, Manuel Aburto Panguilef,[103] que la historia de Herminia se hizo más conocida.

Margarita Calfio Montalva, además de su trabajo como historiadora, trabajaba en la Corporación Nacional de Asuntos Indígenas (Conadi) en Temuco, al sur de Chile. En ocasión del dictado de unos talleres de capacitación para indígenas, presentó lo que iban conociendo de Herminia. A una de estas actividades asistió una sobrina-nieta de Herminia que, además de ser dirigente indígena, tenía un cargo en el gobierno local de Loncoche (localidad donde nació Manuel Aburto Panguilef).

> Elba Matus Aburto (mapuche) (Chile, 2016). Así para mí fue una tremenda sorpresa porque me invitaron a través de un programa a una capacitación, creo de Temuco, a una charla de algo (…). Margarita de repente dice “Yo voy a exponer” y sale la foto de mi tía abuela ahí, y yo dije “¿Qué hace la tía Herminia ahí? ¡¿Qué hace la tía Herminia ahí...?!”

102 Una de las expresiones icónicas del movimiento sufragista en LC/AY.

103 Destacado dirigente mapuche, escritor, pionero del pensamiento autonomista y presidente de la Federación Araucana en las décadas de 1920 y 1930.

y empieza a decir quién es... ¡yo conocía a otra tía Herminia!... Ahí me enteré de todos los sucesos...

Herminia había sido secretaria de la Federación Araucana que fundó su padre,[104] antes de fundar la organización de mujeres mapuches mencionada. Según su sobrina-nieta fue hilvanando, luego de trabajar en la Federación Araucana Herminia fue "casada" por su padre (para fortalecer alianzas territoriales y políticas) con un hombre mucho mayor que ella, con quien se fue a vivir a Santiago de Chile, a fines de 1930 aproximadamente. En esta ciudad enviudó y comenzó a trabajar de ama de llaves o nana (niñera) en la casa de una familia de inmigrantes italianos. Recién en la década de 1980 regresó a su lugar de nacimiento, a cuidar a un hermano enfermo: el abuelo de Elba, por eso ellas vivieron en la misma casa algunos años y hasta el fallecimiento de Herminia.

No se sabe por qué Herminia nunca habló sobre su activismo por las mujeres mapuches y por qué lo dejó o lo tuvo que dejar tras casarse. No sabemos si no quiso contarlo o no encontró cómo o frente a quiénes hacerlo. A través del relato de su sobrina-nieta podemos enhebrar algunas razones de los silencios alrededor de su historia. Algunas están vinculadas a lo que sucede en las décadas de los veinte y treinta con Manuel Aburto Panguilef: una dinámica familiar poligámica y desigual, en detrimento del núcleo "rural" que habían pasado carencias afectivas y materiales. La madre de Herminia era la esposa que vivía en el campo y que Manuel no mostraba públicamente: "Como que había una pa' la foto y la otra era pa' la casa". Así, esta parte de la familia (la del campo) habría silenciado generacionalmente la vida pública de Manuel Aburto Panguilef y de Herminia.

[104] Por lo escritos de Calfio, en tanto, sabemos que Herminia escribió algunos textos cuando fundó la Sociedad Femenina Araucana. Que supiera leer y escribir el español, a principios del siglo XX, demuestra que tenía un lugar significativo en su pueblo y en relación con los no indígenas. Los textos que escribió se encontrarían en archivos de un poblado pequeño al sur de Chile y no están compilados, como sí los de su padre.

> Elba Matus Aburto (mapuche) (Chile, 2016). Lo que pasa, lo que yo me he dado cuenta conversando con las familias mayores es que para una parte de la familia el proceso o la vida que llevaba el abuelo Manuel fue traumáticamente triste, porque sufrieron mucha pobreza, porque... el abuelo, tú comprenderás que era el *werkén* de todo el pueblo pa'cá, po, entonces se iba a Santiago, que iba a una reunión, que lo citaban, no sé, en Lonquimay (…) en Chiloé (…) en Cañete. Entonces, en la casa había mucha carencia, entonces los hijos mayores sufrieron esa parte.

Otra tiene que ver con la propia familia de Elba, los silencios autoimpuestos por la dinámica de la dictadura y aún en democracia, entre los setenta y noventa: una madre y un padre de diferentes posiciones ideológicas que censuraron las referencias a los temas políticos en su núcleo familiar:

> Elba Matus Aburto (mapuche) (Chile, 2016). Además, que en mi casa había una dualidad extraña, porque mi papá era de derecha y mi mamá con tendencia al socialismo, entonces comprenderás que había temas que no se trataban no más.

Además, había una socialización del conocimiento político-identitario generizada. La información política en tiempos de dictadura y la trasmisión de la etnicidad en tiempos de transición a la democracia se reservaba para los adultos varones en esa familia. De hecho, Elba Matus Aburto consideró que el investigador André Menard logró acceder a información sobre Miguel Aburto Panguilef porque contactó a un varón de la familia.

> Elba Matus Aburto (mapuche) (Chile, 2016). Y yo era la mujer así que no tenía mucha información que recibir porque no correspondía. (…) A ver, yo crecí en el tiempo de la dictadura, yo nací en el 72, entonces mi infancia y mi adolescencia fue en tiempos de dictadura, cosa que uno no sabía que había cosas malas cosas buenas porque no se veía mucho, además que los niños no éramos muy partícipes a menos que

> no fuéramos afectados directamente. Todo lo indígena lo tenía mi hermano, todo el conocimiento (…) porque se le transmitió a él la información. Mi abuelo mapuche... porque nosotros nos criamos un poco con él, un poco con la abuela *winka*;[105] como un tema de pueblo, él le transmitió todos los conocimientos, a mis hermanos hombres.

Otra, finalmente, se vincula con los imaginarios de lo indígena, la percepción estética de lo étnico que atraviesa colonialmente a indígenas y no indígenas. Para su joven pariente, la apariencia física de su tía-abuela no se correspondía con el canon fenotípico mapuche, lo que alejaba más aún la posibilidad de vincularla a algún activismo, aun cuando hubiera trabajado junto con su padre en la Federación Araucana:

> Elba Matus Aburto (mapuche) (Chile, 2016). La tía Herminia no parecía mapuche, porque ella era blanquita, blanquita, rosadita, no tenía esta contextura que tengo yo o que tienen más las que son más mapuches que yo, de carita redonda. Ella era muy delgada, tenía muy bonito físico, y yo la conocí grande, pero ella era muy delicada, su piel, sus manos. O sea, tú la mirabas y no parecía.

En suma, no había relatos del pasado de la familia y no había conversaciones políticas-identitarias que pusieran en evidencia la trayectoria de Herminia, pero tampoco había una apariencia corporal[106] que habilitara siquiera la sospecha de un trazo idiosincrático indígena y, con ello, de un activismo indígena de envergadura. A través del relato de Elba podemos percibir, entonces, cómo los distintos contextos intergenera-

---

105 Significa persona blanca en *mapudungun*. Se usa, además, para remitir a la sociedad dominante, blanca, criolla o mestiza.

106 En el texto de Margarita Calfio (2009) se publica una foto de Herminia Aburto Colihueque junto a su padre y madre, donde aparentemente sólo la segunda mantiene la vestimenta mapuche (recordemos que era la “del campo”). Con algunas licencias de interpretación, esto podría hacernos suponer que el activismo de Herminia junto con su padre, el contacto con la sociedad occidentalizada y, luego, su integración a la vida urbana por el matrimonio, pueden haber hecho que tempranamente haya ocultado ciertas expresiones de su cultura, para evitar la discriminación.

cionales de alguna manera explican el olvido de una trayectoria política que tiene un componente político, étnico y de género pionero en LC/AY.

Ni en la recuperación de la historia del sufragismo (por parte, por ejemplo, del feminismo del segundo ciclo que hizo mucho por valorizar la experiencia del Movimiento Pro-Emancipación de las Mujeres), ni en el activismo indígena de la generación del quinto centenario, aparecen la Sociedad Femenina Araucana y Herminia Aburto Colihueque. Es recién con la generación indurbe de la discontinuidad (en la que podríamos incluir a Margarita Calfio Montalva) que esta experiencia adquiere visibilidad. Así, Herminia es inicialmente reivindicada desde proyectos mapuches autónomos, interesados en escribir su propia historia, interpelando al(los) feminismo(s) y también al plural movimiento indígena.

Encuentros

Nada sobre nosotras sin nosotras.
Enlace Continental de Mujeres
Indígenas de las Américas (2015)

En los últimos años, algunos temas coyunturales o estructurales de agenda reúnen a feministas e indígenas de diferentes generaciones, por periodos acotados y no exentos de fricciones. Por un lado, el posicionamiento de las mujeres indígenas, tanto de la generación del quinto centenario como las indurbe de la continuidad, está cambiando en relación con el feminismo. Por el otro, las feministas se muestran más receptivas a dialogar y articular con las mujeres indígenas. Se asume que el reconocimiento de la pluralidad amplía el horizonte de la transformación sociopolítica. Finalmente, la renovación epistémica y la recurrencia del concepto de interseccionalidad (casi como un significante vacío) ha fortalecido el reconocimiento de la autoridad epistémica indígena y su agencia política.

Me detendré en este apartado en dos experiencias que considero significativas, en dos contextos y temporalidades diferentes. Una, la más lejana, nos lleva nuevamente al proceso que se inició en Bolivia en el segundo lustro de 2000 (con las repercusiones regionales que ya referí). La otra, más reciente, es una iniciativa para incidir en la Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW). Comienza entre indígenas indurbe de la discontinuidad de Mesoamérica en articulación con algunas feministas vinculadas con los organismos multilaterales y, progresivamente, se suman otras indígenas de LC/AY y de otros continentes.

Es preciso introducir aquí unas advertencias. En mi recorrido de investigación, el que me permitió armar el archivo desde el que se entrelazan las reflexiones de este texto, nunca tuve por objetivo indagar sobre los encuentros entre feministas e indígenas. Más bien todo lo contrario, me interesaba conocer por qué la politización de unas y otras habían transcurrido de manera paralela y sin cruzarse de modo significativo o armonioso. Así, estos encuentros se me presentaron como emergentes, ante un proceso analítico sensiblemente orientado en entender las condiciones históricas que desencuentran.

Como corolario, el conocimiento de estas experiencias se va (re) construyendo desde los márgenes hacia el centro de su génesis. Para el caso boliviano, y dadas las condiciones en el trabajo ya mencionadas que causó el covid, tengo material de conversaciones hasta 2015. Si bien he seguido el proceso de manera sistemática, no he podido actualizar el trabajo de campo. Para el segundo caso, salvo la conversación con una facilitadora de las consultas nacionales en Ecuador que me introdujo el tema, no he tenido un acceso a las protagonistas directas. Entonces, en el análisis predomina la información secundaria[107] (por esto también la extensión de algunas transcripciones textuales) y sobre la misma un conjunto de hipótesis interpretativas sobre las condiciones y las razones de tan amplia articulación. Con seguridad, las conversaciones con muchas de sus protagonistas despejarían la consistencia de las interpretaciones que aquí propongo.

Bolivia: la potencia (ins/cons)tituyente

Bolivia de 2011 fue una condensación de tensiones y contradicciones en un proceso político. En lo personal, fue una oportunidad de observación que desafiaba los marcos conceptuales existentes y exigían una

[107] Dada la situación generada por la pandemia, mucho del programa de trabajo para la aprobación de la Recomendación General se trasladó al ámbito virtual, y varias presentaciones han sido transmitidas abiertamente por plataformas digitales.

gran imaginación analítica. Años más tarde, en una disertación pública en Córdoba, Argentina, Julieta Paredes Carvajal describía esto:

> Indios e indias, indígenas, originarios y originarias, ponemos el cuerpo… Ponemos las luchas y vienen las y los intelectuales y lo convierten en estudios descoloniales, en descolonialidad (…) [eso] es una forma de neocolonización, es como decir "ustedes no saben lo que están haciendo, ustedes no saben ni el 1, ni el 2 ni el 3, qué viene primero, qué viene segundo y qué tercero de la *decoloniality*". Y por eso el concepto de descolonización no es descolonialismo, no es poscolonialidad tampoco. Es una acción cotidiana permanente, cada instante y cada momento de nuestros cuerpos y ante nosotras y nosotros mismos.[108]

No es menor mencionar, por ejemplo, lo que ha sido rápidamente olvidado como "antecedente". La presidencia del espacio destinado a redactar la nueva constitución del Estado en Bolivia recayó en una persona que representaba a los dos grupos más excluidos del país: indígenas y mujeres: Silvia Lazarte, dirigente de la Federación Nacional de Mujeres Campesinas "Bartolina Sisa" y de la Confederación Sindical Única de Campesinos (CSUTCB), fundadora y primera secretaria ejecutiva de la Federación de Mujeres del Trópico de Cochabamba (Fecamtrop). Quince años después, Chile repitió el gesto, con la elección de la académica y activista mapuche Elisa Loncon Antileo como primera presidenta de la Convención Constituyente.

La experiencia boliviana pos-2000 era un hecho inédito para la historia del feminismo regional, cuando el feminismo del segundo ciclo transitaba su momento de "silencio". Se produjo allí una articulación política amplia entre indígenas y feministas, en torno a temas muy puntuales de agenda, de cara a la Asamblea Constituyente (2006-2007), con

[108] Exposición dada en el marco del 7° Foro Nacional de Educación para el Cambio Social, organizado por el Espacio Nacional de Estudiantes de Organizaciones de Base (Eneob) y el Movimiento Popular Patria Grande en la Ciudad de Córdoba, Argentina, en 2015.

acuerdos a mediano y largo plazo, aunque no exentos de conflictividad y mucha negociación.

La disyunción descolonizar o despatriarcalizar, que fue significativa en el proceso político desde 2005, pero que se evidenció de manera notoria en la Asamblea Constituyente, reordenó el escenario feminista. Estos nuevos términos desplazaron el concepto de "género" que, tras la IV Conferencia Mundial de las Mujeres de Beijing (1995), era la referencia obligada en relación con los asuntos de las mujeres en el Estado y en las ONG.

Esto redundó en un "reacomodo" de las feministas del segundo ciclo vinculadas a la "agenda de género" (y esto es una descripción, no un juicio). Por un lado, porque creyeron y celebraron el "proceso de cambio".

> Mónica Mendizábal (Bolivia, 2011).[109] Para mí, y bueno, yo que he vivido 19 años aquí mirando los procesos, ¿no? Para mí tiene que ver con el empoderamiento de este proceso histórico boliviano. Para mí, si hay algo que, a pesar de las contradicciones que vemos en el camino… no justifico, pero las comprendo, digamos, no sé qué gobierno de izquierda latinoamericano no ha pasado por sus contradicciones, ¿no? Pero a pesar de esas contradicciones creo que, no creo, estoy absolutamente segura y lo he visto, es que el ascenso de Evo Morales en el 2006 ha cambiado esa subjetividad, ese imaginario del hombre y la mujer indígena, ¿no? Y este empoderamiento no sólo pasa por acceso a la información, sino en autoestima y dignidad restituida al Pueblo Indígena. Y eso ha cambiado mucho en el ejercicio político. Hay como nunca en la historia, a pesar de que es un caudillo y un patriarca, como nunca en la historia más mujeres participando políticamente [remite a las elecciones judiciales, a la Asambleas Nacional y gobiernos locales] (…) como nunca ahora la mujer indígena participa plenamente en la política, ¿no? Y yo creo que eso tiene un peso, eso tiene una repercusión. Por eso te decía, hay un proceso de empoderamiento y autoestima renovada, restituida, que para mí se refleja

109 Feminista que trabajaba en una ONG sueca.

> en varios ámbitos. Y creo que eso es lo que hay que aplaudir, desde todo punto de vista. Yo creo que una mujer que ha vivido como ha vivido en el país y que sigue viviendo, porque ojalá esas condiciones hubieran cambiado… No mucho, pero han cambiado, hay una autoestima, ¿ya? Hay una forma de exigir, de demandar derechos. Incluso no quizás dentro de la lógica liberal de la democracia, esta, representativa, pero no importa, hallan formas de detener los abusos, las explotaciones, ¿no?

Sucede que la llegada de la izquierda progresista al gobierno por vía electoral y los procesos refundacionales que auguraban generaron expectativas en el feminismo regional cuya trayectoria, como vimos, estuvo marcada por el campo de la izquierda. Algo similar sucedió con las feministas en Ecuador en 2007, donde la referencia recurrente es que la relación con el correísmo se fracturó en 2013, cuando Rafael Correa hizo explícita y agraviante su posición antifeminista.

Por otro lado, muchas feministas se reacomodaron porque consideraron que debían defender los avances alcanzados hasta ese momento ante una nueva ventana de oportunidades políticas que, además, podría ser propicia para institucionalizar y jerarquizar otras demandas feministas. Lo mismo sucedió en Ecuador en ocasión de la reforma constitucional de 2007. En cualquier caso, la observación de los procesos de reformas constitucionales (neoliberales o plurinacionales) demuestran que el feminismo del segundo ciclo nunca descuidó la vigilancia de los diseños normativos e institucionales, hasta en los detalles más sutiles de la redacción, para no retroceder en derechos adquiridos ni cercenar futuros reconocimientos —particularmente, en materia de derechos sexuales y (no)reproductivos—.

Así, en Bolivia, la agenda de género o la agenda internacional de derechos no perdió su lugar en la nueva estructura estatal y se concentró en los Viceministerios de Género y Generacional (Ministerio de Desarrollo Sostenible) y de Igualdad de Oportunidades (Ministerio de Justicia). Desde allí articularon con mujeres indígenas organizadas, mucho más de lo que lo hizo la Unidad de Despatriarcalización.

Por un lado, asumieron la tarea de apoyo logístico para la discusión de la agenda y los mandatos de las mujeres al Estado Plurinacional en todo el territorio nacional: la Cumbre Social de Mujeres de Bolivia (2009, 2010 y 2011). Por el otro, y como ya mencioné, convocaron al feminismo comunitario para elaborar un "marco conceptual" para el Plan Nacional para la Igualdad de Oportunidades Mujeres Construyendo la Nueva Bolivia, para Vivir Bien en 2008. El mismo articulaba cinco categorías y campos de acción política: el cuerpo (sexuado, donde se manifiestan las relaciones de poder históricas y cotidianas), el espacio (donde se juega el sentido de comunidad y que presenta una dimensión vertical —arriba, aquí y abajo— y otra horizontal —tierra, territorio—), el tiempo, el movimiento (la organización política) y la memoria (la ontogenética y la filogenética) (Paredes 2010a).

> Hemos diseñado un marco conceptual base que articula los conceptos y categorías en una relación dinámica que nos permita entender los procesos de cambio, como una combinación imprescindible de diferentes aspectos de la vida, en este caso cinco y que los cinco son válidos para todas las mujeres y los cinco deben realizarse juntos (Paredes 2010, 36).

Bolivia registró, a partir de ese momento, avances muy significativos en materia de ampliación de derechos para las mujeres, al menos en términos nominales, aunque algunos de ellos tuvieron retrocesos muy duros. Repasemos algunos hechos significativos en este sentido.

Por un lado, hubo una alta participación política de mujeres en la Asamblea Constituyente: el 34.5% del total de asambleístas fueron mujeres (86 mujeres y 169 varones) y, puntualmente al interior del MAS, esta representación alcanzó el 46.7%. A partir de allí, también se registra una significativa participación de mujeres en la Asamblea Nacional, que en general mantiene a Bolivia entre los países que lideran clasificaciones globales en materia de representación política femenina. Esto aun cuando la paridad y la alternancia sólo fueron consagradas constitucionalmente para los gobiernos departamentales. Para el resto de

los cargos, la nueva Constitución remite genéricamente a la equidad y la igualdad de condiciones para elegibles, y recién con la sanción de las leyes sobre el Régimen Electoral (2009 y 2010) la paridad se estableció de modo más específico.

Asimismo, en vista de garantizar la participación política de las mujeres, el acoso político fue tipificado, primero como delito electoral (2010) y luego como delito penal con la sanción de la Ley 243/2012 "Contra el acoso y la violencia política hacia las mujeres", normativa pionera a nivel global. También se logró tipificar al feminicidio como delito penal en el año 2013, asunto sobre el que se estaba trabajando desde la institucionalidad de género en 2011.

También se ampliaron las causales de despenalización del aborto en el marco de una modificación amplia del Código del Sistema Penal. A las causales ya reconocidas (violación, estupro o incesto y peligro para la salud integral de la mujer) se agregó la despenalización del aborto hasta la octava semana, sumando las siguientes circunstancias/causales:

> Cuando la mujer sea estudiante o tenga a su cargo personas adultas mayores, con discapacidad u otros menores consanguíneos o no; en caso de malformaciones fetales incompatibles con la vida; si el embarazo es consecuencia de una reproducción asistida no consentida por la mujer; y cuando la embarazada es niña o adolescente.[110]

Lamentablemente, este avance duró menos de un mes. Fue promulgado el 15 de diciembre de 2017 por Álvaro García Linera (en calidad de presidente en ejercicio) y abrogado por Evo Morales el 21 de enero de 2018.[111]

---

[110] Disponible en: https://www.mujeresdelsur-afm.org/bolivia-amplia-causales-del-aborto-legal/ (consultado el 24 de mayo de 2021).

[111] El artículo que ampliaba las causales de aborto estaba incluido en la modificación integral del Sistema Penal, que generó el rechazo de organizaciones y corporaciones sociales por temas específicamente vinculados con sus sectores (especialmente médicos y transportistas). Si bien en un inicio sólo se derogaron los artículos más controversiales, las observaciones sobre la reforma se multiplicaron desde otros sec-

Todos estos avances (y sus retrocesos) encuadran en lo que conocemos como la agenda de género internacional e institucionalizada: participación política —cuotas/paridad—, violencia contra las mujeres, derechos sexuales y (no)reproductivos. Sin embargo, su aprobación se dio en periodos sucesivos de la Asamblea Nacional, donde una mayoría significativa de los(as) representantes se autoidentificó como indígenas e integraban espacios políticos de representación populares e indígenas. Es decir, los avances siguieron siendo el resultado de una dinámica de articulación entre feministas e indígenas que no puede menos que recordar el trabajo de discusión e incidencia creados en ocasión de la redacción de la nueva constitución que funda el Estado Plurinacional.

Los avances fueron diferentes en materia de descolonización y despatriarcalización (Gigena 2014 y 2020). Tanto el feminismo "institucionalizado" como el feminismo radical autónomo (María Galindo) y el feminismocomunitario mostraron posiciones distantes hacia las acciones de la Unidad de Despatriarcalización.

Algunas feministas de la institucionalidad de género expresaron las diferencias en términos de una dependencia de carácter "filosófico" (la Unidad) y otras de trabajo de gestión política y operativa (la de los viceministerios, donde ellas estaban). Esas diferencias no se planteaban como complementarias, sino justamente como justificativos para la no articulación. El feminismocomunitario, desde 2011, critica duramente a la Unidad de Despatriarcalización, aunque se pondera la voluntad política de tener una dependencia que, por cierto, es "excepcional" en una estructura estatal y que prácticamente no ha generado atención analítica profunda desde su creación.

tores sociales que consideraron que se contradecían derechos fundamentales y que no se había respetado la participación y consulta ciudadana. Los(as) referentes del Pacto Nacional de Despenalización del Aborto, que venían trabajando en la incidencia política desde el año 2015, mencionaron que la abrogación total de la Ley 1005 (nuevo Sistema Penal) era una desmesura, que habría alcanzado con modificar lo observado particularmente. Si bien en la prensa no hay una vinculación explícita entre el tema del aborto y la abrogación total de la norma, los comunicados de las organizaciones que integraban el Pacto sugieren que la incidencia de la reacción conservadora frente al avance en los derechos sexuales y (no)reproductivos pudo haber influido en la decisión final de Evo Morales.

> Julieta Paredes Carvajal (aymara) (Bolivia, 2011). El Evo es un machista, su boca, la que habla, hay que lavarle, realmente. Pero, por otro lado, es el ÚNICO gobierno en todo el mundo que tiene, aunque sea michi, una Unidad de Despatriarcalización parte del gobierno, que tiene un michi presupuesto. ¿Cuándo se ha hablado de despatriarcalización? [Indica su desacuerdo respecto de las concepciones que allí se manejan] ¿Desde cuándo se está dando?... En ninguna parte del mundo… No. Y aunque sea intuitivamente, al revés, cabeza abajo por decirte, o patas arriba, como quieras, así lo han entendido y es una apertura y cada vez más.

Hay que decir aquí que la Unidad de Despatriarcalización fue una conquista de las mujeres indígenas a partir del contexto de la reforma constitucional, ante sus pueblos y frente las feministas. Sin embargo, siempre se presenta como una "concesión" de Evo Morales, y penosamente tuvo un lugar marginal en la estructura institucional: una "unidad" (ni siquiera una "dirección"), prácticamente unipersonal, que no tenía asignada una oficina propia ni un presupuesto autónomo, y que dependía del Viceministerio de Descolonización del Ministerio de Culturas, cuyo viceministro, como ya mencioné, fue un vehemente detractor del feminismo (lo que puede revisarse en múltiples declaraciones disponibles en el espacio digital).

Su primera directora, Esperanza Huanca Mendoza —una destacadísima convencional constituyente—, tenía la voluntad de trabajar para su jerarquización. Sostenía, además, una delicada (y muy potente) idea sobre cuál era la combinación entre la descolonización y la despatriarcalización. Llevaba una agenda pública de acciones, aprobadas por el Viceministerio y tenía otra *ad hoc*, que se derivaba de los mandatos emergidos en la discusión de la nueva constitución. Bajo la primera se celebraron los matrimonios colectivos desde la identidad y se gestionó la incidencia sobre las relaciones familiares indígenas de esos matrimonios. En la segunda, se contemplaban los acuerdos mínimos entre indígenas y feministas sobre paridad, aborto, sistema de filiación civil y nuevo código de familia, descolonización y despatriarcalización del Código Penal (Gigena 2014 y 2020).

Esperanza Huanca Mendoza pertenecía al Conamaq, que terminó de romper con el Pacto de la Unidad durante el conflicto por el Tipnis en 2011. En ese momento, que fue cuando tuve la oportunidad de hablar con ella, el Conamaq consideraba que debía abandonar ese cargo. Sin embargo, ella estaba firme en su idea de continuar para cumplir con la agenda de los mandatos. Al poco tiempo fue reemplazada por una de sus colaboradoras, perteneciente al MAS. No me ha sido posible conocer las razones finales de su desplazamiento ni el destino de Esperanza Huanca Mendoza que, por 2011, también transitaba por una vinculación familiar-comunitaria delicada por el cargo que ejercía. Su agenda *ad hoc*, por supuesto, no se sostuvo en la Unidad de Despatriarcalización.

En tanto, desde 2011, tanto indígenas como feministas han destacado otras conquistas descolonizadoras y despatriarcalizadoras para las mujeres indígenas, más vinculadas al "proceso de cambio" en general que al trabajo de la Unidad de Despatriarcalización, por ejemplo: el ingreso al Estado (la burocracia, cargos electos o designados) y la posibilidad de ingreso a espacios públicos históricamente vedados, como una cafetería en el centro histórico de La Paz. Imaginen, entonces, el significado de aquella conferencia de Antonia Rodríguez Medrano, en aquel lujoso hotel, entre emprendedores y académicos. Era tan disruptivo en la historia boliviana como paradójico para ese momento, cuando el conflicto entre los marchistas del Tipnis y el gobierno de Evo Morales atravesaba su peor momento.

El racismo reemergente en el golpe de Estado en noviembre de 2019 y la deliberada violencia ejercida contra las mujeres de pollera, mostraron lo efímero que pueden ser los avances. Mostraron que el racismo histórico y estructural no se agota con un nuevo marco jurídico (la nueva Constitución Política del Estado), ni con una nueva institucionalidad (el Estado Plurinacional).

Las posiciones de feministas y mujeres indígenas frente al golpe de Estado es una cuestión que merece un análisis pormenorizado que visibilice las voces (mayoritarias) y las acciones que no se amplificaron regionalmente; sólo así se completaría la trama que pudimos conocer parcialmente desde afuera. Esto hubiera sido parte de mi plan de trabajo

y la visita a Bolivia interrumpidos por la pandemia. De todos modos, ordenaré unas muy breves reflexiones que se sostienen en la hipótesis de que el golpe de 2019 nos retrotrajo al tiempo posterior a la insurrección de 2003 y anterior a la discusión y sanción de la nueva constitución que fundó el Estado Plurinacional, a ese intersticio donde el acontecimiento de rebelión y contrarrebelión desbordaba y las reflexiones exigían la templanza que sólo da el tiempo.

Las opiniones de María Galindo y Silvia Rivera Cusicanqui, que resonaron en el ámbito regional por ser figuras muy conocidas, son bastante representativas de lo que piensan muchas mujeres comprometidas con las transformaciones sociales y que no se difunden internacionalmente. Quienes hemos seguido los pormenores del proceso boliviano, sobre todo desde 2011, sabemos que en las expresiones de María y Silvia se actualizan muchas posiciones resistentes al autoritarismo, en todas sus manifestaciones y encarnaciones políticas.

Julieta Paredes Carvajal respondió duramente desde Brasil —donde, entiendo, residiría desde que se inició el proceso penal en su contra— a las declaraciones de Rita Segato —una extensa argumentación reducida a la expresión "Evo cayó por su propio peso"—.[112] Julieta defendió la gestión de Evo Morales, lo que no era novedoso en las posiciones políticas que venía sosteniendo y refinando conceptualmente, desde 2011, en favor del Estado Plurinacional y de la figura simbólica de Evo Morales a pesar de su machismo.

El feminismocomunitario (hoy devenido en femenismo comunitario antipatriarcal), cuya vocera más evidente fue Adriana Guzmán (Jalliu Kipa), actualizó la memoria de 2003 y junto con las organizaciones de mujeres indígenas (en general afines al MAS) salieron a las calles a defender el "proceso de cambio". Cuando fue necesario (¿o posible?) dado el contexto, deslizaron algunas críticas sutiles hacia el MAS y Evo Morales.

[112] La misma se expresó inicialmente en Radio Deseo (Bolivia) de María Galindo. Luego, junto con el descargo de Rita Segato, fue replicada en varios medios gráficos y radiales argentinos.

Al igual que Julieta Paredes, reafirmaron el estrecho sendero a donde todo el progresismo regional (y el MAS en Bolivia) llevó las discusiones y las disidencias políticas en las últimas décadas: la derecha y una izquierda que se considera impoluta. No tengo dudas que esta disyunción ideológica está vigente en LC/AY, pero no explica acabadamente la conflictividad del proceso boliviano: no la explicaba en 2005, ni 2011, ni ahora; porque hay sujetos políticos que no se dejan clasificar en este binarismo, sobre todo por lo reductivo de aquello que en la disyunción se llama izquierda. Lo mismo vale para Ecuador.

Respecto de Antonia Rodríguez Medrano supe tempranamente: "Estamos tomando medidas para proteger a Antonia". Con el mensaje tuve la tranquilidad de saber que, como siempre, sus redes de cuidado estaban activas y reafirmé la certeza de la silenciosa importancia que su figura tiene en el campo político boliviano.

De las feministas "institucionalizadas" no supimos nada, como siempre. El estigma (al que referí en el primer apartado) y el hecho de que estén privilegiadamente abocadas al trabajo en redes temáticas explican que desconozcamos, en la región, tanto sus posicionamientos marcoestructurales como las acciones cotidianas que reparan injusticias, cuidan vidas y defienden derechos. Estoy segura de que las visiones de muchas de ellas ayudarían a comprender más el entramado que se tejió en torno al golpe, las mujeres y los feminismos.

Para finalizar, abordo una situación singular. Frente al silencio de prácticamente todos los sectores, las redes internacionales de mujeres indígenas del quinto centenario e indurbe de la continuidad fueron las que visibilizaron, denunciaron e intentaron incidir localmente en defensa de María Eugenia Choque Quispe, una de las primeras apresadas durante el golpe, el día 11 de noviembre de 2019, antes de que se invistiera a Añez en el Poder Ejecutivo.

María Eugenia Choque Quispe fue una de las fundadoras de la Red de Mujeres Indígenas por la Biodiversidad (RMIB) e integró el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de la ONU. En Bolivia, integraba el Tribunal Electoral y fue la primera mujer aymara en presidirlo. Estuvo detenida e incomunicada varias semanas sin que nadie, ni siquiera su fami-

lia, tuviera noticias de ella. Es probable, aunque no he podido confirmarlo, que por ella hayan intervenido algunas feministas de las ONG con quienes María Eugenia Choque Quispe supo tener una fluida vinculación personal y laboral. Pero lo cierto es que sin la denuncia y la incidencia regional de las mujeres indígenas del quinto centenario y la indurbe de la continuidad, su vulnerabilidad hubiera sido mayor.

En suma, el golpe dejó en evidencia, desde mi punto de vista, que la temporalidad abierta con la insurrección de 2003 (y la reacción a la misma) era de muy larga duración. No creo que los(as) observadores(as) externos(as) (y posiblemente algunos actores internos que dieron por sentadas las condiciones de un nuevo orden) hayamos visto hasta ese momento que esa temporalidad estuvo (y sigue) abierta.

Para quienes hemos tenido a Bolivia en nuestro horizonte de observación en las últimas décadas, el discurso de asunción de David Choquehuanca (en noviembre de 2020) no sólo nos conmovió, sino que nos devolvió casi sin mediaciones a las promesas descolonizantes que se enunciaban en los 2000. Además, tuvo un singular aditamento: Choquehuanca hizo mención en su discurso a la despatriarcalización. No es un dato insignificante.

Algo similar sucede con algunas acciones del presidente Luis Arce Catacora. Si bien el Ministerio de Cultura y las dependencias de descolonización y despatriarcalización no aparecieron en la conformación inicial del gabinete del nuevo gobierno, fueron restituidas unos días después de la asunción (con el mismo diseño que habían tenido durante los mandatos de Evo Morales). Pese a esta "demora", en las icónicas conmemoraciones feministas del 25 de noviembre de 2020 y del 8 de marzo de 2021, Arce Catacora se pronunció junto con la mujer asignada en la Unidad y mencionando la despatriarcalización. Creo que esta Unidad no había tenido un gesto simbólico de apoyo tan importante desde su creación en 2010, y creo que nunca antes las fechas emblemáticas del feminismo global y regional fueron referidas a la institucionalidad despatriarcalizadora antes que a la de género. Esto tampoco es insignificante. Por todo esto, sostengo que los últimos acontecimientos de Bolivia exigen el tiempo y las indagaciones profundas que nos permitan nombrarlos apropiadamente.

CEDAW: la necesidad y la voluntad de los consensos

Este segundo encuentro reúne actualmente a mujeres indígenas y feministas de diferentes generaciones. Se trata del trabajo de incidencia para que el CEDAW apruebe una Recomendación General sobre los derechos de las mujeres y de las niñas indígenas. El puntapié lo da la generación indurbe de la discontinuidad de Mesoamérica. Luego, la generación del quinto centenario y con ellas la generación indurbe de la continuidad se suman al proceso. El contexto general que las interpela a todas pareciera estar marcado por tres circunstancias.

La primera es que se encienden las alarmas cuando, en varios países en los últimos años, comienzan a dictarse sentencias judiciales que absuelven a acusados de abusos sexuales y violencias contra las niñas y mujeres indígenas, apelando al Convenio 169 de la OIT: a criterios de "tradición cultural", "prácticas ancestrales" o "usos y costumbres" de los Pueblos.

> Entrevistada B (mapuche) (Chile, 2016). Lo que nos pasa por ejemplo con la utilización del Convenio 169 en situaciones de violencia intrafamiliar (...) O qué pasa en estos casos de cuando, por ejemplo, se usa el Convenio 169 [en detrimento de la justicia con perspectiva de género e intercultural] ¿qué hacemos? Porque en el fondo, claro, quieres avanzar respetando los procesos de los pueblos a resolver sus conflictos [refiere al reconocimiento de la justicia comunitaria]; pero ojo, ese es un conflicto en el que no estás en igualdad de condiciones, y que evidentemente es un delito [la violencia intrafamiliar o la violencia de género] y que hay un entramado también internacional [refiere a los instrumentos internacionales de protección de las mujeres contra la violencia] que te está diciendo "eso no".

> Entrevistada D (kolla) (Argentina, 2015). [En relación con un caso en Argentina] Entonces, ¿para los pueblos andinos la violación estaría justificada? Y yo no estoy de acuerdo.

Julieta Paredes y Adriana Guzmán nos decían en 2015, aunque refiriendo a otros asuntos, cómo las dinámicas patriarcales se valen de las "culturas" de sus pueblos para reacomodarse ante nuevos contextos. Es en este sentido que pueden leerse estas "novedosas" sentencias judiciales:

> Julieta Paredes Carvajal (anymara) (Argentina, 2015). Por eso es que somos feministas comunitarias. Porque el análisis que hacemos del sistema… es un análisis que plantea que el patriarcado se recicla, ¿no? Y que hacemos revoluciones, pero después se vuelve a reciclar, pero además no se recicla solamente, sino se fortalece, se complejiza y por lo tanto la siguiente movida revolucionaria que ha de hacer la humanidad es más difícil de develar. Entonces nosotras creemos que hoy el patriarcado como sistema se puede volver a nutrir de nuestras culturas, de nuestros cuerpos y con hermanos indígenas que lo van a fortalecer a este sistema de opresiones desde nuestras propias culturas, desde nuestros propios usos y costumbres, ¿no?

La segunda circunstancia es la visibilidad que adquiere —particularmente con el asesinato de Berta Cáceres en Honduras y el juicio de Sepur Zarco en Guatemala— la violencia sistemática contra las mujeres indígenas. Esto nos remite a lo que en algún momento Rita Segato conceptualizó como "femigenocidio" y que, por diferentes razones que exceden este texto, no prosperó como categoría teórica, política o jurídica, ni a nivel local ni en organismos regionales.[113]

[113] Este asunto permeó algunas de las discusiones en el proceso de elaboración de la Ley Modelo Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Muerte Violenta de Mujeres y Niñas (femicidio/feminicidio), que se aprobó a fines de 2018, una iniciativa conjunta de ONU Mujeres y la CIM de la OEA. Casualmente, en la conferencia de la presentación de la ley modelo, Rita Segato hizo alusión a la necesidad de pensar el femigenocidio como un tipo específico de feminicidio, a partir de diferenciar los feminicidios moralizantes y disciplinadores (mensaje a la víctima) y los feminicidios bélicos (mensaje a los pares y a la sociedad). Disponible en: https://idehpucp.pucp.edu.pe/notas-informativas/oea-y-mesecvi-presenta-una-ley-modelo-interamericana-para-prevenir-sancionar-y-erradicar-el-feminicidio/

Todo esto ha hecho que algunas jóvenes indígenas vuelvan la mirada a las instancias internacionales de defensa de los derechos de las mujeres, mediando la tercera circunstancia: las nuevas sensibilidades hacia el feminismo que se producen por la renovación epistémica de los 2000 —la noción de interseccionalidad, el pensamiento (de)poscolonial, el feminismo indígena (aymara boliviano y el xinca guatemalteco) y otras intelectuales indígenas que no se reconocen feministas, pero teorizan sobre la propia condición (Aura Cumes y Gladys Tzul Tzul, por ejemplo)—.

La "Propuesta de recomendación CEDAW sobre el acceso a la justicia para las mujeres indígenas" comenzó a gestarse en el año 2013 con organizaciones indígenas de Guatemala, que tras la realización de un encuentro mesoamericano[114] consideraron la posibilidad de una declaración internacional específica en virtud de un conjunto de violencias que las afectan como colectivo de indígenas. Para trascender el ámbito mesoamericano, convocaron a consultas regionales y a la recolección de adhesiones de organizaciones y personas particulares por medio de una plataforma digital. En el año 2015, una delegación de indígenas guatemaltecas viajó Ginebra para presentar diferentes peticiones. Allí encontraron receptividad y respaldo entre las relatoras de la ONU.

Lo que continuó fue fundamentar la petición a partir de tres casos paradigmáticos de mujeres indígenas violentadas en México, Guatemala y Canadá,[115] y la elaboración de la nota conceptual para la recomendación. Esto se realizó en articulación con Gladys Acosta, feminista peruana del segundo ciclo, vicepresidenta del Comité de la CEDAW. Con el borrador de la nota conceptual se inició, finalmente, la consulta global con organizaciones y líderes indígenas, que llevaron las discusiones a sus

114 Participaron México, Colombia, Panamá, Costa Rica, Canadá y Nepal; también integrantes de la CEDAW, aunque no oficialmente: Silvia Pimentel (Brasil) y Line Barreiro (Paraguay).

115 Los casos de Inés Fernández Ortega, Valentina Rosendo Cantú y otras vs. México (planteado ante la CIDH); casos de mujeres y niñas indígenas desaparecidas por más de treinta años (aún se desconoce el paradero) en Canadá; el caso de Sepur Zarco contra exoficiales militares del Estado guatemalteco (planteado en los tribunales nacionales de este país).

territorios en varios países y en 2019 confluyeron en la consulta-diálogo en la ciudad de Quito, Ecuador.

Así, se entrelazó la relación entre diferentes generaciones indígenas y algunas de las feministas del segundo ciclo que ejercen funciones en organismo multilaterales. Ahora bien, ¿cómo se producen estos encuentros y, específicamente, los desplazamientos de aquellas indígenas que se manifestaban distantes del feminismo? Las indígenas de la generación indurbe de la continuidad, sin dejar de manifestar sus distancias y reparos con el feminismo, se acercan a la agenda internacional de género a partir del lenguaje de los derechos humanos.

> Sonia Henríquez (kuna) (Panamá, 2017). [Respondiendo a qué opinan del feminismo comunitario indígena boliviano y guatemalteco] De repente es una terminología muy complicada. A veces una considera al feminismo muy radical… porque dice que bueno “yo soy superior al hombre”, por eso quizás, de repente (…) ¿cómo le digo? Lo vemos muy fuerte. Pero si vamos a verlo desde los derechos, derechos humanos, sí podemos ver que las mujeres también tenemos derechos, tenemos derechos de participación, también tenemos derechos de asumir cargos como autoridad, pero dependiendo porque en el pueblo kuna no cualquier persona, ni los hombres, menos las mujeres, podemos asumir ser caciques, porque tiene su propia regla, su propia realidad. No se puede que porque ahora yo soy feminista tengo que ir a asumir el poder, porque yo estoy rezagada de la participación de poder tener un cargo. NO. Si no que uno respeta al pueblo, a sus reglas internas.

Las indígenas de la generación del quinto centenario se suman a este proceso, que ya muestra la determinación de muchas indígenas y feministas, también a través del paradigma de derechos. Lo hacen reclamando al feminismo el reconocimiento de las violencias: la especificidad y la pluralidad de situaciones de violencia que sufren las mujeres por ser indígenas (por la doble o triple discriminación, por el colonialismo, etc.). Pienso que la generación del quinto centenario se suma, además, por algunas condiciones estratégicas que pueden ser valoradas de dife-

rente modo, de acuerdo con la generación desde la cual planteemos las hipótesis interpretativas.

De un lado, pareciera que la generación del quinto centenario procura no perder el liderazgo regional y la incidencia en su propio recambio generacional. El lema que enarbolaron para Beijing +20 y que ahora vuelve a repetirse: "Nada sobre nosotras sin nosotras", parece un mensaje tanto para las feministas de los organismos internacionales como para las jóvenes indígenas movilizadas en este nuevo ciclo feminista.

Así, junto con promover activamente la participación de jóvenes indígenas en sus espacios (cuestión que antes no se percibía tanto), las organizaciones dirigidas por las indígenas del quinto centenario adhirieron y promovieron el lema "Generación igualdad" y los *hashtag* #generacióniguladad y #actuemosporlaigualdad propuestos por ONU Mujeres en el marco del Foro Generación Igualdad 2021. Este foro es un espacio reciente, que, por un lado, pone el énfasis de acción en las relaciones intergeneracionales y, por el otro, en la diversidad de mujeres.

La igualdad es un término que, dentro del campo feminista, no ha perdido importancia. Pero en el actual contexto de insurrección, con demandas más radicales, puede ser algo "neutro" al no referir explícitamente al patriarcado y la diversidad sexual. De hecho, es el término al que piden volver las feministas del segundo ciclo que no quieren discutir los viejos consensos sobre el sujeto del feminismo.[116] La preferencia o

[116] Alda Facio, una de las promotoras del regreso a la "igualdad", ha intervenido en este proceso. En una reciente conferencia brindada para una organización argentina fue presentada como la persona que apoya esta iniciativa desde hace muchos años. Y en las sucesivas presentaciones (virtuales) del camino a una Recomendación Generalfue mencionada por las indígenas como una aliada que les ha explicado qué es CEDAW. Aquí cabe, sin embargo, preguntarse por el sentido de la política de las alianzas. Sin eludir el hecho de que hay nuevas sensibilidades feministas que predisponen al reconocimiento de las diferencias entre mujeres y, sin desconocer la trayectoria de Alda Facio y de muchas de otras feministas de la red Cladem en la defensa de los derechos humanos de las mujeres, la revisión de algunas posiciones parece estar más enfocadas en reconocer la pluralidad como última concesión, antes que discutir la noción de sujeto (por el temor repetidamente mencionado de que se está "borrando" a la mujer como sujeto social, político y de derechos).

la apuesta por la igualdad entre algunas mujeres indígenas puede ser estratégica, si pensamos en la pertenencia a organizaciones mixtas y la voluntad de alcanzar el apoyo y el compromiso de los Pueblos en este proceso. También puede ser el concepto más cómodo para relacionarse con el feminismo, para una generación (la del quinto centenario) que nunca logró articular con sus contemporáneas del movimiento feminista. Por cierto, es muy interesante escucharlas en conferencias con las feministas del segundo ciclo recordar las tensiones que las distanciaban en los noventa.[117]

Sin embargo, todo esto actualiza uno de los históricos dilemas feministas: reclamar igualdad (sexo-género) a partir de la afirmación de la diferencia (en general la diferencia sexual, pero aquí puntualmente la diferencia étnica). Asimismo, la preferencia por la igualdad puede ser problemática ante las nuevas generaciones y las demandas de muchas mujeres indígenas, particularmente las afectadas por los modelos de desarrollo neoextractivistas, que no se plantean su singularidad ni en términos de igualdad, ni en términos de la agenda internacional de derechos de las mujeres.

> Ibeth Orellana (Ecuador, 2020).[118] [Refiere tanto al mandato de las mujeres amazónicas de Ecuador como a las demandas que se registran en el trabajo con ellas] El tema ahí con las compañeras indígenas, es que la reivindicación que ellas plantean va desde lo colectivo, desde el territorio, y el tema de género no es su reivindicación, no, la igualdad de género no es tanto su reivindicación.

También porque la generación indurbe de la discontinuidad está abierta a plantearse temas de diversidades y disidencias del sexo y del género, junto con el cuestionamiento de los esencialismos étnicos. De hecho, la agenda de temas que surgen como insumos para la Recomen-

[117] Como una gran discusión que hubo entre Virginia Vargas y Blanca Chancosa, de la cual lamentablemente no encontré registros.

[118] Entrevista realizada de manera virtual, 5 de mayo de 2020.

dación Especial presentan diferencias en los tópicos y en los lenguajes entre las referentes del quinto centenario y las indurbe.

Bajo estas circunstancias, creo que para la generación del quinto centenario es fundamental incidir para que las jóvenes reconozcan e integren la agenda en la que ellas han venido trabajando desde la década de los noventa. En palabras de Myrna Cunningham, la recomendación debe seguir una orientación general y otros "eventuales contenidos específicos". En relación con la primera, indica que, a más de 25 años de Beijing y 13 años de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, debe reconocerse la agencia de los Pueblos y las mujeres indígenas, desplazando cualquier enfoque anclado en las carencias o la victimización:

> Myrna Cunningham (2020). Las mujeres indígenas tenemos muchos problemas. Somos discriminadas y estamos lejos de vivir en condiciones de igualdad. Como la gran mayoría de las mujeres del mundo, en general, en la inmensa mayoría de los documentos y estudios sobre pueblos y mujeres indígenas se hace énfasis en estos aspectos: sus carencias materiales y de derechos, lo cual por cierto es real y debe atenderse con decisión. Pero por encima de ello, como lo han señalado las que han hablado anteriormente, las mujeres indígenas tenemos una enorme gama de valores y capacidades, ampliamente demostrada en la práctica, las cuales merecen ser visibilizadas, reconocidas y apoyadas.[119]

Esto recuerda aquella característica de la generación del quinto centenario: interrumpir los imaginarios dominantes sobre el(la) indio(a) pobre y sin agencia. Esto concuerda con el actual momento feminista que cada vez más se desplaza de las narraciones victimizantes sobre la violencia, poniendo en evidencia el carácter histórico-estructural de las mismas y las luchas de las mujeres.

[119] Conferencia virtual (transmisión vía Zoom) "Recomendación General [para las] Mujeres y Niñas Indígenas", 24 de noviembre de 2020, ONU Mujeres.

Sobre los segundos, los contenidos específicos, hay una insistencia por el reconocimiento de la histórica agenda de trabajo de las organizaciones indígenas, la que está expresada en términos ajenos a los marcos conceptuales y experienciales desde los que "sentipiensan" las más jóvenes. Estos fueron resumidos por Myrna Cunningham:

> Myrna Cunningham (2020). El reconocimiento de las brechas de implementación de los derechos ya reconocidos en los Estados y las demandas de participación de las organizaciones de mujeres indígenas regionales y globales; empoderamiento; legislación e institucionalidad; información cuantitativa; violencia contra las mujeres indígenas; desarrollo con identidad; objetivos de desarrollo sostenible.[120]

Como se observa, son los términos de la institucionalidad indígena y de los organismos multilaterales que, en alguna medida, escapan a los procesos sociales de lucha y resistencia antineoliberales y contracoloniales nacionales que han marcado a las generaciones indígenas después de los años 2000 (los noventa en el caso de Ecuador).

Sara Mux Mux, del pueblo maya *kaqchikel* y una de las indurbe iniciadoras, relata que si bien este proceso comenzó a partir de situaciones de violencias extremas —violación, tortura, esclavitud sexual y desaparición de personas—, a medida que comparten y amplifican los espacios de reflexión, la discusión se abre a un abanico mucho más amplio de violencias que incluye dimensiones como: autonomía, sexualidad, feminismo, diversidad sexual, niñez, etc.

> Sara Mux Mux (2020). A lo largo de este proceso, pues, nos hemos dado cuenta que cuanto más nos sentemos las mujeres indígenas para poder analizar sobre esta situaciones, más van surgiendo temas, ¿verdad? Temas muy interesantes, principalmente sobre la autonomía de los cuerpos, sobre la sexualidad de las mujeres indígenas, nos damos cuenta también, y nos comenta, si hemos considerado o no a las mu-

[120] *Idem.*

jeres trans, qué pensamos las mujeres indígenas sobre el aborto, qué pensamos las mujeres indígenas sobre el feminismo, por ejemplo, ¿verdad? O qué pensamos las mujeres indígenas sobre el trabajo forzado para la niñez indígena, o qué pensamos también sobre la justicia consuetudinaria, ¿verdad? Porque sabemos que en algunos momentos, pues, las mujeres indígenas también nos sabemos rezagadas sobre este tema, ¿verdad? Entonces cada vez que vamos reflexionando, vamos encontrando temas nuevos y relevantes por los cuales es importante apuntarlo para esta Recomendación General.[121]

En un registro algo diferente a la generación que las precede, su agenda se concentra en: igualdad y no discriminación (el racismo como una cuestión estructural); participación y violencia política; derecho a la libre autodeterminación, plurinacionalidad y derechos colectivos; acceso a la justicia; derecho a la tierra de cara al extractivismo y los modelos de desarrollo (neo)colonial y capitalista; y derechos culturales.

Quisiera detenerme nuevamente sobre este último tema (la cultura) porque evidencia el cambio generacional y paradigmático. El desafío es una "renovación" ante las concepciones más esencialistas de la "cultura", que muchas veces encontramos en organizaciones indígenas, organismos internacionales y Estados. Así lo expresa Paolina Vercoutere, *quinche* del pueblo kichwa de Otavalo en Ecuador:

> Paolina Vercoutere (2020). Y creo que ahí tuvimos una GRAN riqueza de aportes, sobre todo desde las mujeres de pueblos y nacionalidades **más jóvenes**, con otra visión quizás para ir resquebrajando algunos discursos más culturalistas, más apegados a la tradición. Nosotras en este encuentro regional [refiere los trabajos preparativos para la consulta-diálogo en Quito, Ecuador] establecimos la necesidad de utilizar nuestras lenguas como herramientas de emancipación, de cara a los

[121] Conferencia virtual (transmisión vía Facebook) "Propuesta de Recomendación CEDAW sobre el acceso a la justicia para las Mujeres Indígenas", 13 de agosto de 2020, Fundación Justicia y Género.

> procesos de recuperación de la lengua que estamos haciendo, como también eso nos permitía crear palabras (en este proceso de recuperación) para expresar y construir esta igualdad que estamos buscando volver a tener desde nuestros propios contextos. También establecimos que era necesario decirlo como muy claro de que la reproducción de la tradición no tenía que estar solamente en los hombros de las mujeres indígenas. **Nosotras, las mujeres indígenas, afirmamos obviamente que somos una parte fundamental en la reproducción de nuestra cultura, pero no solamente en la reproducción sino en la renovación de los discursos y las prácticas culturales**. Creo que eso fue algo que surgió con mucha fuerza desde nuestras compañeras, sobre todo de las más jóvenes [énfasis agregado].[122]

Asimismo, pareciera haber un mensaje diferente sobre la relación de las feministas con los organismos internacionales. La generación indurbe manifiesta entusiasmo por la recepción y la colaboración en la iniciativa de las guatemaltecas. Esta vinculación parece haberse desarrollado inicialmente de manera autónoma y paralela a las organizaciones regionales donde tienen preeminencia las indurbe de la continuidad y la generación del quinto centenario. Creo que a partir de esto se entiende mejor que estas últimas deslicen la histórica demanda del reconocimiento en igualdad de condiciones:

> Myrna Cunningham (2020). Es también muy importante la forma y la metodología que se utiliza para la construcción de este documento. Naturalmente que el Comité CEDAW tiene sus procedimientos y tiempos de trabajo para esta tarea. Sin obstaculizar estos procedimientos, que en sí mismo tienen muchos desafíos, porque implica poner de acuerdo a personas con perspectivas, opiniones y marcos culturales muy diversos, entendemos que la participación sustantiva de las mujeres indígenas y sus organizaciones es imprescindible tanto para el

122 *Idem.*

mejor contenido del documento como para asegurar su visibilidad y posterior aplicación.[123]

Del otro lado, pienso que para la generación de las indurbe, además de reconocer a sus ancestras, sumar a la del quinto centenario tiene un trasfondo estratégico. Estas últimas conocen los modos de incidencia en la ONU y tienen múltiples aliadas(os) en diferentes dependencias del organismo, con quienes han sabido gestionar recursos para investigaciones, publicaciones, apoyos materiales y logísticos para viajes y encuentros, servicios de traducción, etc. Han estado vinculadas a estos ámbitos por más de tres décadas y tienen una representación simbólica ineludible. Asimismo, se suman al proceso desde las organizaciones indígenas regionales: el Ecmia y el Filac, e integran el FIMI. Es decir, tienen las capacidades para gestionar una consulta amplia a nivel regional: redes institucionales, logística, difusión, redes sociales, etc.

Myrna Cunningham (2020). En esta tarea, desde ya, ofrecemos el aporte del Filac, que en nuestra región puede ayudar para que este proceso cuente con amplia participación de las mujeres indígenas y con ello dar insumos útiles para que la recomendación sea el mejor instrumento que podamos alcanzar en estos momentos.[124]

Pero, además, el foco de incidencia es CEDAW que, al ser un organismo global, vuelve ineludible involucrar en el proceso y las consultas a las mujeres indígenas de otros continentes. Así lo han remarcado, de hecho, las feministas vinculadas al Comité, y en este asunto la generación del quinto centenario tiene el contacto y las redes de trabajo, aquellas que se generaron en la carpa de Beijing.

Ahora bien, ¿por qué la incidencia se ha focalizado en CEDAW y no, por ejemplo, en los organismos regionales latinoamericanos y caribeños de las mujeres, como la CIM de la OEA? Creo que destaca el hecho de

123 *Idem* pie de página 119.
124 *Idem*.

que es una convención vinculante que involucra muchos Estados. Esto lo reconocen ambas generaciones:

> Sara Mux Mux (2020). Pues analizamos que la CEDAW es un instrumento internacional importante que las mujeres indígenas podríamos aprovecharlo para poder ir garantizando los derechos individuales y colectivos ya que, en muchas ocasiones, estos derechos que a nosotras nos pertenecen son vulnerados. Y principalmente pues utilizamos esta convención porque enmarca en su artículo 1 una importante definición que es acerca de la discriminación... También quisiera rescatar lo importante que es la CEDAW, ya que Alda Facio también lo denomina es la carta magna de las mujeres y sabemos que es de suma importancia. Hay más de 181 países que lo han ratificado y con eso nosotros consideramos que es de suma importancia y que tiene un paraguas muy importante para las mujeres indígenas.[125]

> Paolina Vercoutere (2020). Nadie duda, nadie pone en cuestión, la pertinencia de la CEDAW en tanto herramienta, carta magna como bien decía Sarita, para nosotras las mujeres, la recomendación de la CEDAW es una herramienta que, efectivamente, es el paraguas que nos da la posibilidad de alguna manera llevar nuestra agencia en el tema de llevar adelante nuestros derechos, ¿no? Sin embargo, de eso, cuando ya llevamos mirando un poco cómo los Estados hacen un seguimiento y aseguran que los derechos de las mujeres indígenas sean efectivamente respetados, vemos que existe un vacío. Porque si bien, la CEDAW contiene explícitamente ciertas herramientas que nos podrían ayudar a llevar adelante nuestros derechos, no existe una nominación explícita de lo que es los derechos de las mujeres indígenas, sobre todo en nuestro continente (...) cuya matriz colonial, racista, patriarcal hace necesaria que podamos tener una matriz interseccional (...) y este recorrido también va de la mano de todo los aportes que van haciendo los feminismos, los feminismos decoloniales, los feminismos de las mujeres, de nosotras mismas,

[125] *Idem* pie de página 121.

los feminismos comunitarios que van poniendo a nivel conceptual la interseccionalidad como una categoría analítica que nos permite mirarnos dentro de ese entramado que hace que las subordinaciones y las discriminaciones no sean igual para una indígena.[126]

Myrna Cunningham (2020). En primer lugar, sería saldar una deuda histórica con las mujeres indígenas. La CEDAW fue aprobada en 1979 y por el momento tiene 189 ratificaciones, es decir, es de los instrumentos más ratificados de la historia. Entre sus tareas, el comité a partir del año 1986, comenzó a adoptar Recomendaciones generales sobre diversos temas relacionados con los derechos de las mujeres. Hasta el momento hemos conocido 38 Recomendaciones, todas de mucha utilidad y relevancia para el trabajo cotidiano de promoción y defensa de los derechos de mujeres y niñas. Sin embargo, en más de treinta años no ha habido una Recomendación general que aborde la temática de la mujer indígena de manera integral. En algunas Recomendaciones se incluyen consideraciones sobre las mujeres indígenas, como es el caso del número 34 del año 2016 sobre mujeres rurales. Y hemos visto también Recomendaciones específicas en el caso de algunos países, pero aún no existe un texto que englobe la temática. Urge cerrar esta brecha, así que hemos dado la bienvenida a esta iniciativa. Que las hermanas indígenas en el mundo se apropien de este mecanismo que ya existe [CEDAW] y contribuyamos y usémoslo en los escenarios locales y nacionales.[127]

Además, las Naciones Unidas ha sido el organismo más receptivo al tratamiento de las demandas indígenas y, en consecuencia, tiene en su haber un abanico más amplio de instrumentos de reconocimiento —los Convenios de la OIT (107 y 169), la Declaración Grupos de Trabajo, la Relatoría Especial, el Mecanismo de Expertos y el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas—. El sistema interamericano (OEA), en cam-

126 *Idem*.
127 *Idem* pie de página 119.

bio, tiene acciones mucho más acotadas: jurisprudencia de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), una relatoría especial y algunos Programas de Acción para Pueblos Indígenas (Cepal 2014).

Como mencioné al inicio, fue a través del relato de una facilitadora en la consulta nacional ecuatoriana que me hizo saber de esta experiencia de incidencia. En esa conversación, ella remarcó que, para el caso de Ecuador, hasta la discusión de la propuesta a CEDAW sólo las mujeres amazónicas tenían reivindicaciones específicas como mujeres: el "Mandato de las mujeres amazónicas defensoras de la selva de las bases frente al extractivismo".

> Ibeth Orellana (Ecuador, 2020). Son ellas las que sostienen el tema del territorio en la Amazonía, son las mujeres, sobre todo. Entonces, el mandato era de Mujeres Amazónicas. No hay otro grupo del movimiento indígena que haga una reivindicación de los derechos de las mujeres en el marco del movimiento [indígena ecuatoriano], eso también es verdad.

En los Planes de Igualdad de Oportunidades (hasta la reforma constitucional del año 2007) y las posteriores Agenda Nacional de las Mujeres y la Igualdad de Género (2014-2017) y la Agenda Nacional de las Mujeres y Personas LGBTI (2018-2021) —nótese que la última cambió su nombre—, las mujeres indígenas participaron de algunos encuentros para su elaboración, aparecen en los diagnósticos globales (como un indicador o una variable descriptiva) y se prevén algunas acciones específicas, vinculadas predominantemente a la violencia y el reconocimiento de la justicia indígena. Nada más que esto.

En cambio, el Colectivo de Mujeres Amazónicas elaboró un mandato de 22 puntos, entre los que destaca el reclamo por la anulación de los contratos con empresas mineras y petroleras. El mandato, que intentaron presentar el 8 de marzo de 2018 al entonces presidente Lenin Moreno, es resultado de muchos años de organización y defensa territorial de la Amazonía. Esta lucha generó una conflictividad muy aguda con

los gobiernos de Rafael Correa y Lenin Moreno, además de las amenazas que las defensoras viven en lo cotidiano. El mandato, finalmente, quedó bajo la rectoría de la Secretaría de Derechos Humanos de Ecuador (y no en la institucionalidad rectora de la política para las mujeres).

Si bien las mujeres indígenas amazónicas irrumpen en la escena pública en Ecuador en la década de los noventa, no fue sino hasta después de 2013 (cuando realizaron el Primer Encuentro por la Defensa de la Vida, el Territorio y el Buen Vivir) que se volvieron un actor político central. En general (y mantengo la reserva de la afirmación dado el conocimiento inacabado), las amazónicas organizadas inscriben en la generación indurbe de la discontinuidad, por su relación con el feminismo y con las mujeres indígenas del quinto centenario, pero muchas de ellas no han tenido una vida urbana prolongada, aún viven en sus territorios.

Pero volviendo al proceso ante la CEDAW, en Ecuador se reunieron en un trabajo colaborativo, por primera vez, jóvenes feministas en el Estado y las ONG, feministas del segundo ciclo en los organismos internacionales y las mujeres de la Conaie de las tres subregiones (Amazonía, Sierra y Costa):

> Ibeth Orellana (Ecuador, 2020). Hicimos aquí en Ecuador un proceso de diálogo en territorio con mujeres indígenas de todo el país… Como Consejo [Consejo Nacional para la Igualdad de Género] lo hicimos con el apoyo del Land Is Life, sobre todo… (…) les explicamos [a las mujeres de la Ecuarunari] en qué consistía este tema de la Recomendación General y que el rol del Consejo sería sistematizar y acompañar con la metodología… (…) O sea, era para tener también como una propuesta del Ecuador, no que sean las compañeras [indígenas guatemaltecas], que llegue el día a hablar con la Comisionada, que hablen en nombre de todas las mujeres indígenas; si no que ellas tengan un diálogo en territorio con mujeres indígenas [de otros Pueblos] y de ahí se pueda ir con una postura. Entonces, eso también fue importante, decirles [a las indígenas ecuatorianas] "el Consejo no está aquí a querer decir por aquí tiene que ir, esto pueden decir, esto no, esto queremos que

digan… Nosotros venimos de escuchar y apoyar con la metodología (…) esta es la metodología, sistematizamos y les pasamos el informe y ustedes toman la decisión: de qué, de cómo se lo dice, cuándo, quiénes y dónde". Hicimos diálogos en Baños, en Puyo y en… Santo Domingo [participaron mujeres de la Amazonía, de la Sierra y de la Costa] (…) También se sumó ONU Mujeres y el CARE [Ecuador], con recursos, porque les interesaba hacer parte del proceso. Entonces se logró una gestión importante, ¿no?, poder reconocer la movilización a las compañeras, alimentación, a veces hospedaje. Entonces fue interesante. Y bueno, de ahí de ese documento, lo tienen las compañeras, el Consejo también lo ha utilizado para diferentes espacios.

En ese proceso nacional participa de manera activa, como facilitadora, Blanquita Chancosa referente de la generación del quinto centenario (aunque ella no participa tan activamente en las organizaciones regionales) y de la Conaie. Esto tiene que ver con la singular dinámica del movimiento indígena ecuatoriano, que vengo mencionando, de una consistente integración intergeneracional con un alto protagonismo nacional.

Ibeth Orellana (Ecuador, 2020). Es que en todo el proceso nos acompañaron compañeras como Blanquita Chancosa, que es una súper figura del movimiento indígena y ella estuvo en todos los procesos de diálogo, dando la bienvenida y haciendo la explicación. Estuvo Luisa Lozano, que también ella es una nueva figura súper importante, y las dirigentas de cada una de las regiones. Entonces tuvo mucha legitimidad el proceso, y apertura y apoyo de parte de ellas. Y luego ya se dio el encuentro regional, vinieron las compañeras de diferentes países de la región, acá en Quito, hubo como unos días de capacitación, primero sólo con ellas, para que revisen las propuestas y los temas que querían plantear. Y luego, ya, tuvieron la conversación y el taller con la comisionada del Comité.

Estas experiencias de encuentro son posibles, sin dudas, en el marco del desplazamiento del histórico sujeto del feminismo desde "la mujer" a "las mujeres". Esto parece dejar cómodas a las indígenas de la generación del quinto centenario y las indurbe de la continuidad. Sin embargo, debemos estar expectantes porque las indurbe de la discontinuidad están mayoritariamente identificadas con la idea de que el sujeto del feminismo es una vida libre de violencias.

Reflexiones finales

Mucho más importante que el fin de un texto y de una narración es la finalidad, y como indiqué al inicio, la mía fue intentar disponer los tirantes para quien quiera tender un puente entre dos generaciones de feministas que casi no se (re)conocen. Esto a partir de comprender las interrupciones históricas y genealógicas en la politización, el pensamiento y la práctica feminista contemporánea en su relación con las mujeres indígenas y su agencia política.

Bajo este supuesto, el de la mayor importancia del sentido y la finalidad, pienso que el cierre de un texto debería descansar menos en las palabras y mucho más en la expectativa por la apropiación de su contenido y por los debates e intercambios que se pudieran generar. Sin embargo, atendiendo al canon académico conclusivo, pero también como una actitud de espera, plantearé algunas reflexiones y preocupaciones (¿finales?) que me provocó el camino para escribir este ensayo.

¿Por qué he sostenido el énfasis en un tiempo histórico y, por comparación, el resto de las referencias a ese momento? Con esto remito al periodo que abarca unos veinte años aproximadamente, desde mediados de los setenta hasta mediados de los noventa y que incluye una década ganada (tanto como subvalorada) para la producción ensayística y teórica en la región: los ochenta. Como mencioné en sucesivas oportunidades, no deja de sorprenderme la negación o el olvido de la historia reciente en LC/AY, ese tiempo donde se gestaron y se visibilizaron trasformaciones fundamentales en el plural feminismo y en el plural movimiento indígena.

Creo que existe algo subyacente en los olvidos y las negaciones que no terminamos de enunciar: el neoliberalismo (y sus "ismos" asociados)

desordenó el tiempo. No sólo nos interrumpió la linealidad genealógica, con ficciones como el fin de la historia o la novedad del presente; más importante aún: nos hizo perder la perspectiva de los ciclos. Esto, por cierto, es una exacerbación de un mito de la modernidad (la linealidad de la evolución histórica), que se consolidó mientras nosotros(as) mismos(as) cuestionábamos otros aspectos de lo moderno-colonial.

Específicamente para el plural feminismo en LC/AY, sabemos que desde su surgimiento se ha manifestado en ciclos. Salvo que el patriarcado fuera completamente abolido, podríamos suponer que a este momento de visibilidad insurrecta le seguirá algún momento de silencio. Anticiparnos a esto puede ser parte de la lucha por un horizonte utópico donde no haya más silencios. Entonces, frente a la evidencia de que "el patriarcado se recicla" y ante la posibilidad de un nuevo mutismo, podríamos intentar retrasarlo y asegurar las condiciones mínimas para no retroceder en los avances hasta ahora alcanzados.

Recuperar una perspectiva cíclica también nos permite saber que, en el devenir de los procesos históricos de larga duración, entre un momento y otro, hay un hilo imperceptible de continuidad histórica y genealógica sobre el que debemos indagar. En el último silencio feminista, algunas redes temáticas —como las de violencia y derechos sexuales y (no)reproductivos— fueron ese hilo.

Tengamos presente que para la mayoría de las generaciones que seguimos al feminismo del segundo ciclo, y particularmente en el sur de LC/AY, el tema de violencia contra las mujeres se volvió visible e inadmisible recién desde el segundo lustro de 2010. Pero entre las feministas del segundo ciclo de Centroamérica y algunos otros países (como México) fue un tema dolorosamente presente y activamente abordado desde la década de los ochenta, sin ninguna interrupción. Algo similar hicieron las redes por la salud y los derechos sexuales y (no)reproductivos: un reservorio de contención, empatía, tenacidad reflexiva e incidencia política en una larga espera feminista que aún se mantiene vigente en la mayoría de los países de la región.

Las redes temáticas sostuvieron un acumulado de acciones, como la defensa de lo conquistado, la búsqueda de mejores condiciones de vida

para las mujeres, la incidencia para ampliar derechos, la invención de la categoría conceptual y jurídica de feminicidio. Tuvieron aciertos y errores, pero lo más importante es que tejieron tramas para que el momento de silencio fuera interrumpido por los ecos de su propia historia.

Por supuesto que nadie sabe con precisión cómo retrasar o sentar las condiciones para negar un próximo ciclo de retraimiento feminista. Pero en los acervos de las memorias y la historia tenemos pistas para, al menos, ayudarnos a pensar algunas cuestiones. Por ejemplo, sabemos —y no voy a detenerme en este asunto porque hay múltiples estudios específicos sobre la temática— de la amenaza externa: la reacción conservadora y el avance de la ultraderecha. Me interesa, más bien, repasar algunas condiciones que tensionan actualmente la politización feminista desde su propio seno y en su dinámica interna.

Para el silencio que siguió al primer ciclo (el sufragista), la inclusión subordinada de las mujeres a ciertos ámbitos de la vida pública antes vedados y, paradójicamente, la sanción moral sobre la práctica política de las mujeres que accedieron a cargos políticos (incluso entre las propias feministas) produjeron el repliegue en las luchas por nuevos derechos. Sobre esa época, Julieta Kirkwood tiene unas reflexiones bien interesantes relativas a las exigencias morales impuestas a las feministas en la vida pública por parte de las congéneres, condiciones no exigidas a los varones en las mismas posiciones. Para el segundo ciclo, la institucionalización/profesionalización menoscabaron la potencia del movimiento político. En torno a esto, las posturas polarizadas interrumpieron el diálogo y las alianzas internas, también los posicionamientos claros ante procesos y contextos de crisis (singularmente el neoliberalismo).

Hoy, el plural movimiento feminista tiene algunas ventajas respecto de sus predecesoras. La creciente legitimación de la participación femenina en los espacios públicos y las concepciones organizativas, herederas en buena medida de la izquierda autónoma y las dinámicas de activismo contra el neoliberalismo (más horizontales que la izquierda de los setenta y ochenta), no le temen al disenso interno. Así lo han explicitado en repetidas ocasiones numerosas feministas. Lo que no significa, claro, que con esto los conflictos sean superados rápida y fácilmente.

Otra ventaja es la idea de que la política feminista no es sectorial de/para las mujeres, sino un cambio (feminista, plurinacional, transfeminista, antiespecista) de/para todas(os)(es) frente a la articulación de diferentes sistemas de opresiones. No soy ingenua y sé la enorme dificultad que esta heterogeneidad genera en términos de acciones concretas, pero hasta ahora el trabajo sobre temas puntales de agenda (violencia, aborto y cuidados) parece estar allanando el camino en algunos países. Así, la diversidad resulta funcional a un proyecto amplio y para las mayorías, más exento de capturas o direccionamientos verticales.

Sin embargo, hay dos aristas internas que merecerán en lo sucesivo nuestra especial atención. Una nos pone ante la reciente práctica de algunas expresiones del plural movimiento feminista: la cancelación. La otra nos pone ante los efectos identitarios y de codificación jurídica del feminismo del segundo ciclo: el sujeto.

La cancelación

El actual ciclo feminista se caracteriza, entonces, por ser masivo, interclase, pluriétnico, intergeneracional, heterogéneo, horizontal, asambleario, no partidario y no privativo de las mujeres. Como corolario, la dispersión y la descentralización de la organización y la reflexión feminista es significativa. En este trencadís, particularmente entre las más jóvenes, se observa una espontánea y vertiginosa respuesta frente a lo que les molesta o hiere por ser misógino o patriarcal. Esto ya se llama la "cultura de la cancelación".

Nótese que no es una "contra" cultura. Se trata, más bien, de una (re)acción que propone (sumando adhesiones masivas) borrar del imaginario y de la historia aquello que no encaja en un campo de activismo, pensamiento o emocionalidad, incluso sin importar la época en que se produjo. Es una combinación desregulada de censura y condena social, sin mediaciones reflexivas y teóricas. Pero sucede que lo desterrado —porque es contradictorio, ofende, lastima o avergüenza— más allá del hecho, artefacto cultural o persona que lo provoca, sigue existiendo y

operando en la realidad en otras múltiples manifestaciones, tanto en términos simbólicos como materiales.

Tal vez sea pronto para analizar cómo esta práctica comienza a enredarse con otras luchas por la superación de las opresiones. Pero esta "cultura" se interrelaciona con una (re)acción similar frente a personas, personajes o productos (una canción, un grupo musical, una película, un texto de literatura, etc.) que producen una afrenta racial, étnica, nacional o religiosa. No creo que sea ingenuo que algunos de sus puntos preferenciales de rechazo sean expresiones artísticas e intelectuales, dos campos de una potencia política fenomenal, porque brindan (desde la historia y la imaginación) pensamiento crítico y horizontes de futuro emancipatorios.

¿Será, tal vez, la cultura de la cancelación un residuo de la crisis del multiculturalismo neoliberal ante un proyecto político superador como el que encarna el plural movimiento feminista, que hace de la vida su sujeto político? Me interesa, entonces, advertir lo que parece ser la dinámica de manifestación más evidente de este fenómeno.

El efervescente resurgir feminista se vinculó, en un primer momento, a algunas voces de referencia muy potentes, en medios de comunicación, redes sociales y en el campo teórico. A través de ellas, el conjunto de experiencias personales e íntimas de muchísimas mujeres y personas disidentes del sexo y del género encontraron expresión en ideas y pensamientos asequibles masivamente. Entonces, se generó una gran confianza en la autonomía (corporal, emotiva y de pensamiento). Empero, el problema surge cuando se piensa que las autonomías ganadas no tienen historias, no requieren de mediaciones y (auto)vigilancias reflexivas o no son relativas o interdependientes.

Así, ante una manifestación que de pronto no encaja en la expectativa feminista, que se presenta como misógina o patriarcal, se convoca a la cancelación. Esto se mediatiza generalmente a partir de redes sociales, pero con efectos en todos los otros ámbitos de las relaciones sociales y de las plataformas comerciales y empresariales. Estas últimas, de hecho, parecen valerse de una primera (re)acción para lavar imágenes corporativas, presentarse como políticamente correctas y, de este modo, proponer y asegurar un consumo exculpado. Algunos(as) literatos(as), un ámbito

particularmente afectado, ya advierten los efectos de esta cultura en las clínicas y talleres de escritura y, sobre todo, entre las jóvenes generaciones. Remarcan la preocupación por la producción de textos autocensurados, con historias o personajes que sólo encajan en lo políticamente correcto.

¿Será posible que veamos el empobrecimiento de la imaginación, de la reflexión, de la provocación al pensamiento crítico si, "sencillamente", cancelamos lo que nos/les molesta o lastima? Porque con esta nueva "cultura" no se (re)debaten ideas. No se analizan las circunstancias temporales, geográficas y sociales de producción de una determinada expresión cultural, para comprender la trama de legitimación de aquello que ahora molesta, agrede u oprime por misógino, patriarcal, racista o colonialista. Porque la cancelación no disputa horizontes utópicos, en la medida que no busca modificar las condiciones estructurales que nos oprimen, sólo las esconde. Porque no ajusticia nada ni a nadie, sólo interrumpe o demora la reparación para una convivencia social que se pretende antipatriarcal. Porque no garantiza ni amplía el campo de libertad de las personas, ¡al contrario!, termina por convertirse en un mandato moral disciplinante que se impone tanto sobre los(as) afectados(as) como sobre los(las) ofensores(as), sin respetar un debido y justo proceso de reflexión, indagación, defensa y reparación.

Así, la cancelación es una práctica irreflexiva ante las contradicciones que nos habitan y atraviesan y los modos de superarlas. Por eso sostengo que este es un asunto que debe mantenernos alerta, particularmente cuando se ejerce desde el plural feminismo sobre algunas expresiones feministas, porque se anticipa una paradoja: que la próxima etapa de silencio se trame en estos enmudecimientos que impone la cultura de la cancelación.

El sujeto

Podemos distinguir (analíticamente) tres modos de abordar la cuestión del sujeto en sus actuales disputas: el teórico, el histórico y el normativo. El primero lo omito porque excede el planteo y el alcance de este ensayo. Además, se podrá revisar la abundante literatura a partir de la discusión feminismo, transfeminismo y antiespecismo.

Sobre el segundo he discurrido durante todo este texto, a partir de un enlace de historia y etnografías (microhistorias) relativas a la construcción política de la identidad de las mujeres. He querido dejar en evidencia que, en relación con el sujeto de la política feminista, la tensión fue entre un singular (mujer afectada primariamente por las desiguales relaciones sexo-genéricas) y su plural (las mujeres afectadas por las desigualdades sexo-genéricas pero, además, por otras relaciones: de clase, étnicas, raciales, generacionales, de preferencia sexual, etc.). Como corolario, y en términos de derechos, las diferencias se plantearon entre el reconocimiento y ampliación de los derechos individuales y el reconocimiento de los derechos colectivos y no personales.

La relación del plural feminismo con las mujeres indígenas grafica claramente este asunto y nos muestra que tuvimos que esperar un nuevo ciclo de visibilidad para que los consensos mayoritarios admitieran sin reparos la pluralidad de opresiones —resta un largo camino para analizar histórica y teóricamente si las intersecciones se conciben como aditivas o (co)constitutivas—. La autonomía de las mujeres indígenas en relación con el feminismo y con sus Pueblos durante varias décadas, y más recientemente el aporte teórico del feminismo comunitario indígena, sentaron las bases para este reconocimiento de la diversidad en que se expresa la condición biológica (mujer).

Ahora bien: ¿tendremos que esperar un nuevo ciclo feminista para resolver las disputas por el reconocimiento pleno de la diversidad y las disidencias del sexo y del género? Aquí aparece, entonces, la importancia (no excluyente) de la dimensión jurídica.

Las definiciones plasmadas en los instrumentos internacionales y en las leyes y los programas nacionales para la prevención y sanción de la violencia contra las mujeres —largamente incididos y trabajados por las feministas— fijaron al sujeto mujer en una concepción actualmente desbordada por otras conceptualizaciones y temporalidades.[128] Además, esta

---

[128] Una historia municiona de la definición y la codificación jurídica del sujeto del feminismo explicaría una parte significativa de los ciclos de visibilidad y silencio desde principios del siglo xx y la disputa por el sujeto.

codificación estuvo sobredeterminada por el tema de la violencia contra las mujeres por ser mujeres, lo que resulta absolutamente comprensible. Pero, el desplazamiento hacia el nuevo sujeto del feminismo y, en consecuencia, el cambio en la concepción de las violencias hace que los marcos jurídicos existentes entren en tensión con este nuevo tiempo histórico.

Las principales hacedoras de esos instrumentos, a lo sumo, aceptan pluralizar al sujeto. Un claro ejemplo de esto es el trabajo para una propuesta de Recomendación General para el abordaje y consideración de la violencia contra las mujeres y niñas indígenas de CEDAW, cuestión de lo más significativa para las indígenas y como espacio de articulación política en el feminismo. Sin embargo, el disenso y la conflictividad sobre los márgenes y las fronteras del sujeto feminista se hacen cada vez más manifiestos.

Resumida y simplificadamente, de un lado están quienes no quieren incursionar en la revisión o modificación de los consensos disputados frente al orden patriarcal y las conquistas en términos sociales y de derechos del feminismo del segundo ciclo. Del otro lado están quienes empujan los límites de las definiciones sobre el sujeto y las subjetividades, el reconocimiento de los(as)(es) otros(as)(es) y el alcance de los instrumentos jurídicos, a partir del activismo cotidiano, nuevas prácticas, lenguajes y teorizaciones.

Las principales razones que parecen confluir en aquel primer lado (trascendiendo ciertas posturas radicales y expresiones conspirativas) son el temor al "borrado" del histórico sujeto biológico mujer, la demanda del respeto a unos consensos mínimos para no perder una identidad social y política, la convicción de que los instrumentos aprobados son los mejores que se pueden alcanzar y el temor frente al avance de la reacción conservadora. Sólo voy a considerar aquí este último punto, y ya saliendo del texto, porque me parece valioso en términos de comprender por qué algunas feministas del segundo ciclo resienten la "conmoción interna de la categoría de mujer" (como lo llama Dora Barrancos).

Para muchas de ellas, en general no vinculadas al campo jurídico, hay algo de repliegue frente al avenimiento de la reacción conservadora, porque percibieron esta posibilidad ¡muy temprano!, incluso cuando el

actual ciclo feminista no se avizoraba como un horizonte próximo. Urania Ungo, una de ellas, a partir del registro de una serie de hechos en la subregión centroamericana y por el estancamiento en el impulso logrado tras Beijing en 1995 (¡hace quince años!) planteaba:

> Creo que dejo claro que nada de lo que hemos hecho y logrado es fuerte, irreversible y contundente ¿o está asentado fuertemente en la conciencia de la población que las mujeres somos seres autónomos, libres y sujetos de derechos?... E incluso que es tibio —y no sólo en nuestra región— el compromiso de los gobiernos con el proyecto —legitimado— de B95 [Beijing 1995], entonces... ¿contra qué se levanta la reacción? Reacciona contra la posibilidad de la efectividad de dichas políticas, pero sobre todo contra la extensión de la acción feminista, es decir contra la libertad y autonomía de las mujeres, contra la posible substantivación de la ciudadanía, contra la posibilidad de la asunción y efectivo ejercicio de los derechos y contra la posibilidad de todo —cualquiera— cambio cultural y simbólico que amenace, así sea de lejos, el reinado de las concepciones más conservadoras (Ungo 2006).

Se comprende, entonces, la dificultad para asumir un descentramiento del sujeto si se considera, sobre bases verosímiles, que aquel largo y costoso proceso de construcción de una identidad y su "traducción" en teorías, normas e instituciones está amenazado.

Para entender esto, volvamos la mirada a lo que sucedió en El Salvador (1997) y Nicaragua (2008),[129] los países de las revoluciones de izquierda parcial o totalmente triunfantes que, en democracia y, en el segundo caso, bajo un gobierno "progresista", retrocedieron en materia de derechos sexuales y (no)reproductivos, prohibiendo completamente

[129] En Nicaragua, hasta el año 2006, el aborto era penalizado salvo por razones "terapéuticas". Con la reforma integral del Código Penal de ese año, se aprovechó para derogar todas excepciones que permitía que se practicara el aborto. En El Salvador, el Código Penal de 1974 (anterior a la reforma de 1998 que prohibió de forma absoluta el aborto) permitía el aborto terapéutico y en aquellos casos en los cuales el embarazo fuera consecuencia de un delito de violación o de estupro.

el aborto (eliminando todas las causales que lo permitían). Si eso sucedía ahí y sorpresivamente, ¿por qué no iba a pasar en otros lados con condiciones menos favorables y ante otros temas? Miremos, también, la emergencia de un personaje como Bolsonaro (y su importante aceptación social) en Brasil, un país sobre el que sabemos y hablamos poco, pero que tiene uno de los movimientos feministas y antirracistas más viejos e importantes en la región, además de los importantes avances sociales alcanzados con la llegada de Lula al poder.

Este repliegue de las feministas se agudiza, además, en países donde las luchas y los(as)(es) referentes LGBTIQ+ han tenido rasgos más neoliberales que populares. La canalización de las demandas de reconocimientos en el esquema liberal y multicultural de derechos ha generado desconfianza y hasta suspicacia entre muchas feministas del segundo ciclo (recordemos su adscripción mayoritaria a la izquierda). Incluso, me sorprendió mucho registrar la misma desconfianza entre jóvenes feministas de la izquierda popular en LC/AY —tal vez porque Argentina tiene referencias de activismo y teóricas excepcionales en disidencias del sexo y del género—. Pero conversando con ellas e indagando luego, pude entender que había algunos sectores LGBTIQ+ abiertamente racistas —sin mencionar las derivas de (ultra)derecha, como Milo Yiannopou, que en nuestra región son miradas con simpatía articulatoria por algunos personajes embajadores de los discursos de odio antifeminista—.

Entonces, el deslinde conceptual entre los grupos LGBTIQ+ y las diversidades y disidencias del sexo y del género (populares, negras e indígenas) es necesaria y fundamental para repensar este campo de identificación y las articulaciones en términos políticos y de reconocimiento de derechos. Especialmente, quiero mencionar que no son pocas las feministas del segundo ciclo que en la actualidad están sosteniendo una determinación personal, de reflexión y de observación, para sopesar la razonabilidad de los argumentos y posicionarse ante lo que aparece como el nuevo sujeto del feminismo. Esto es alentador frente a otras posturas autodenominadas radicales.

También es alentador saber que en este nuevo ciclo feminista la revalorización de la potencia política y creativa del disenso se antepone

a la ruptura irreconciliable; así como es alentador saber que hay países, como Argentina y Uruguay, que progresan en normativas de reconocimientos y contención jurídica de la diversidad y las disidencias del sexo y del género, demostrando que, con esto, ningún escenario apocalíptico ha sucedido para las mujeres. De hecho, son los países de LC/AY que despenalizaron y legalizaron el aborto por vías legislativas (no judiciales, como Colombia recientemente) y que tienen en agenda un abanico amplio de acciones y políticas (entre las que destacan cuidados y violencias en razón de género) sostenidas desde la movilización política y en las estructuras institucionales.

Ficha metodológica

Este ensayo comprende el trabajo de campo en siete países de tres subregiones (Cono Sur, Andes y Centroamérica): Bolivia, Argentina, Chile, Panamá, Costa Rica, El Salvador y, parcialmente, Ecuador. El corpus está integrado predominantemente por entrevistas con mujeres indígenas y feministas referentes de los ciclos de movilización de las décadas de 1980, 1990, 2000 y algunas del actual ciclo de movilización (aproximadamente sesenta conversaciones). También hay material documental, registros fotográficos, entrevistas a informantes clave y un cuerpo de entrevistas realizadas a varones indígenas.

Detalle por país, años, proyecto de investigación o facilitación y organismo financiador

- Bolivia (2007 a 2012)
  Facilitadora del Colectivo de Mujeres del Chaco Americano (Argentina, Bolivia y Paraguay).

- Bolivia (2011)
  "Subalternidad femenina y dinámicas político-estatales. Un estudio comparativo sobre la participación de mujeres indígenas y campesinas en las instituciones políticas estatales de Argentina y Bolivia". Beca Clacso-Asdi.

- Argentina y Bolivia (2014 a 2018)
  "Pensamiento crítico latinoamericano: subjetivaciones políticas en las indígenas en Argentina y Bolivia (1945-1994)". Universidad Católica de Córdoba y Conicet Argentina. En el marco de este proyecto tuvimos diferentes instancias de diálogo y talleres de discusión internos con Silvia Rivera Cusicanqui y Francesca Gargallo, y una conversación colectiva con Julieta Paredes y Adriana Guzmán del feminismo comunitario indígena.

- Chile (2016)
  "Interculturalidad y género en la ciudadanía de las mujeres-indígenas en Chile". Centro de Estudios Interculturales e Indígenas (CIIR).

- Argentina (2017 a 2019)
  "Ciudadanía, identidades políticas y de género: participación de indígenas en las instituciones del Estado en perspectiva comparada". Conicet Argentina.

- Panamá, El Salvador y Costa Rica (2017)
  "Ciudadanía y género desde un enfoque feminista latinoamericano: estudio comparado de Argentina y Panamá". Programa de Becas en el Exterior para Jóvenes Investigadores, Conicet Argentina

- Panamá (2018)
  "Mujeres y política en América Central en el siglo XXI". Universidad de Panamá.

- Ecuador (2020)
  "La gestión estatal de la etnicidad y el género: un análisis comparado de los mecanismos nacionales de las mujeres durante el periodo progresista en Ecuador y Bolivia". Beca Senior Fellows del Centro Maria Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados (CALAS).

Presentación de la información

Las transcripciones presentadas se referencian con nombre, lugar y año en que se desarrolló la conversación. Cuando se trata de mujeres indígenas, se indica el pueblo de pertenencia. En caso de no mediar autorización de la persona entrevistada para ser mencionada con su nombre y apellido, estos se reemplazan con alguna letra.

En las transcripciones:

- Los puntos suspensivos entre paréntesis (...) indican que lo que sigue es un fragmento de la conversación concatenado, pero no inmediatamente consecutivo.
- El texto entre corchetes [] son aclaraciones contextuales o referenciales sobre el relato/conversación.
- Las letras mayúsculas denotan el énfasis narrativo dado por la entrevistada y que, en la narración oral, está marcado por el aumento en el tono de voz.

Bibliografía

ALDUNATE, VICTORIA y Julieta Paredes. 2010. *Construyendo movimientos*. La Paz: Solidaridad Internacional.

APARICIO, FERNANDO *et al.* 2002. "El retorno de las organizaciones políticas femeninas. Las organizaciones de mujeres en los años 70 y 80". En *Historia de los movimientos de mujeres en Panamá en el siglo XX*. Panamá: Universidad de Panamá.

APARICIO, FERNANDO y Josefina Zurita. 2002. "La vida después del sufragio. Las organizaciones femeninas en el periodo 1950-1970". En *Historia de los movimientos de mujeres en Panamá en el siglo XX*. Panamá: Universidad de Panamá.

BELOTTI, MAGUI. 1998. "Los varios feminismos". En *Encuentros, (des)encuentros y búsquedas. El movimiento feminista en América Latina*, compilado por Cecilia Mauleón. Lima: Flora Tristán.

BELLUCCI, MABEL y Emmanuel Theumer. 2018. *Desde la Cuba revolucionaria. Feminismo y marxismo en la obra de Isabel Larguía y John Dumoulin*. Buenos Aires: Clacso.

CALFIO, MARGARITA. 2009. "Mujeres mapuche, voces y acciones en momentos de la historia". En *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes*, compilado por Andrea Pequeño. Quito: Flacso.

CAMACHO, ROSALÍA y Montserrat Sagot. 2005. *IX Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe. Sistematización Crítica*. San José: IX Eflac.

COLECTIVO CABILDEO. 2009. *Discursos políticos de mujeres en el proceso constituyente*. La Paz: Colectivo Cabildeo.

CORONA, SARAH. 2019. *Producción horizontal del conocimiento*. Guadalajara: CALAS-Editorial Universidad de Guadalajara.

CUVI, MARÍA y Laura Buitrón. 2006. *Pensamientos feministas y escritos de mujeres en Ecuador: 1980-1990: bibliografía anotada*. Quito: Unicef-Unifem Región Andina.

CHANCOSA, BLANCA. 2015. "Actuamos como pueblos y mujeres indígenas. Testimonio de Blanca Chancosa". En *Nada sobre nosotras sin nosotras Beijing +20 y las mujeres indígenas de las Américas: avances, vacíos y desafío*, editado por Ecmia y Chirapaq. Lima: Ecmia-Chirapaq.

CRUZ, GUSTAVO. 2009. *La liberación indígena contemporánea en Bolivia. Crítica filosófica a la política-estética racializada*. Córdoba: Educc.

CRUZ, GUSTAVO. 2018. "La crítica al indigenismo desde el indianismo de Fausto Reinaga". *Cuadernos Americanos Nueva Época*, núm. 165: 159-182.

DÍAZ, VICTORIA. 2016. *Los mecanismos nacionales y regionales de las mujeres en América Latina y el Caribe hispano* [Documento técnico]. ONU Mujeres.

ESCOBAR, ARTURO. 2003. "'Mundos y conocimientos de otro modo': el programa de investigación de modernidad/colonialidad Latinoamericano". *Revista Tabula Rasa*, núm. 1: 51-86.

ESPINOSA, YUDESKYS. 2017. "Hacia la construcción de la historia de un (des) encuentro: la razón feminista y la agencia antiracista y decolonial en Abya Yala". *Praxis. Revista de Filosofía*, núm. 75: 1-13.

FACIO, ALDA. 2011. "Viena 1993, cuando las mujeres nos hicimos humanas". *Pensamiento Iberoamericano*, núm. 9: 3-20.

FOERSTER, ROLF y Sonia Montecino. 1988. *Organizaciones, líderes y contiendas mapuche (1900- 1970)*. Santiago de Chile: CEM.

FRIEDMAN, ELISABETH y Ana Laura Rodríguez. 2021. *The Daughters' Revolution: Youth Mobilization in Argentina's Ni Una Menos*. Presentación en el Ciclo Seminarios de Investigación de la Escuela de Política y Gobierno, Universidad Nacional de San Martín.

FRIEDMAN, ELISABETH y Constanza Tabbush. 2018. *Seeking Rights from the Left: Gender, Sexuality, and the Latin American Pink Tide*. Duke University Press.

GALINDO, MARÍA. 2006. "Indias, putas y lesbianas revueltas y hermanadas ¡un libro sobre Mujeres Creando". En *No pudieron con nosotras: el desafío del feminismo autónomo de Mujeres Creando*, editado por Elizabeth Monasterios. La Paz: Plural editores.

GARCÍA, ELISA, coordinadora. 2017. *Zomo Newen. Relatos de vida de mujeres mapuche en su lucha por los derechos indígenas*. Santiago de Chile: LOM.

GARGALLO, FRANCESCA. 2003. "Intentando acercarme a una razón narrativa". *Intersticios. Filosofía, Arte y Religión* 8, núm. 19: 135-146.

GARGALLO, FRANCESCA. 2004. *Ideas feministas latinoamericanas* (1ra ed.). México: UACM.

GARGALLO, FRANCESCA. 2006. *Ideas feministas latinoamericanas* (2da ed.). México: UACM.

GARGALLO, FRANCESCA. 2013. *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América*. Buenos Aires: América libre.

GIGENA, ANDREA. 2009. "Descubrimiento y obliteración de la subjetividad indígena". *Nómadas*, núm. 31: 227-239.

GIGENA, ANDREA. 2014. "Los dilemas de la despatriarcalización en el Estado Plurinacional de Bolivia". *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer* 19, núm. 42: 111-138.

GIGENA, ANDREA. 2017. "¿Guardianas de la Cultura o guardianas de las Luchas? Aproximaciones para un análisis tipológico de la participación política de mujeres-indígenas". *Religación* II, núm. 8: 43-57.

GIGENA, ANDREA. 2020. "Indigenizar el Estado: visiones y prácticas de mujeres-indígenas en los albores del Estado Plurinacional de Bolivia". *Estudios Psicosociales Latinoamericanos* 3, núm. 1: 148-166.

HERNÁNDEZ, ROSALÍA. 2001. "Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico: las mujeres indígenas y sus demandas de género". *Debate Feminista*, núm. 24: 206-229.

KIRKWOOD, JULIETA. 1986 [1982]. *Ser política en Chile. Las feministas y los partidos*. Santiago de Chile: Flacso.

LLINÀS, CONXA y Lola Luna. 2017. *Memoria, feminismos y movimientos de mujeres*. Conversaciones de Conxa Llinàs con Lola G. Luna. Barcelona: Universitat de Barcelona.

LONCON, ELISA. 2017. "La lucha por la palabra de la tierra". En *Zomo Newen. Relatos de vida de mujeres mapuche en su lucha por los derechos indígenas*, coordinado por Elisa García Mingo. Santiago de Chile: LOM.

LUGONES, MARÍA. 2008. "Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial". En *Género y descolonialidad* (pp. 13-54), compilado por Walter Mignolo. Buenos Aires: Del Signo.

LUGONES, MARÍA. 2012. "Interseccionalidad y feminismo decolonial". En *Lugares decoloniales. Espacios de intervención en las Américas*, editado por Ramón Grosfoguel y Roberto Almanza Hernández. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

MARIMÁN, JOSÉ. 2013. *Autoderminación. Ideas políticas mapuche en el albor del siglo XXI*. Santiago de Chile: LOM.

MENCHÚ, RIGOBERTA. 2015. "'Es diferente ser mujer indígena que ser mujer en general' Entrevista a Rigoberta Menchú". En *Nada sobre nosotras sin nosotras Beijing +20 y las mujeres indígenas de las Américas: avances, vacíos y desafío*, editado por Ecmia y Chirapaq. Lima: Ecmia-Chirapaq.

MENDOZA, BRENY. 2014 [2010]. "La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano". En *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, editado por Yuderkys Espinosa. Popayán: Universidad del Cauca.

MERUANE, LINA. 2012. *Viajes virales*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.

MOHANTY, CHANDRA. 2008 [1984]. "Bajo los ojos de occidente. Academia Feminista y discurso colonial". En *Descolonizando el feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes*, editado por Liliana Suárez y Aida Hernández. Madrid: Cátedra.

MOLYNEUX, MAXINE *et al.* 2020. "Feminist activism 25 years after Beijing". *Gender & Development* 28, núm. 2: 315-336.

MUYOLEMA, ARMANDO. 2001. "De la 'cuestión indígena' a lo 'indígena' como cuestionamiento. Hacia una crítica del latinoamericanismo, el indigenismo y el mestiz(o)aje". En *Convergencia de tiempos. Estudios subalternos/contextos latinoamericanos, estado, cultura, subalternidad*, editado por Ileana Rodríguez. Ámsterdam: Rodopi.

OCHOA, KARINA. 2014. "El debate sobre las y los amerindios: entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización". En *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala,* editado por Yuderkys Espinosa, Diana Gómez y Karina Ochoa. Popayán: Universidad del Cauca.

PAREDES, JULIETA. 2010a. *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. La Paz: DES-Comunidad Mujeres Creando Comunidad.

PAREDES, JULIETA. 2010b. "Plan de las mujeres: marco conceptual y metodología para el buen vivir". *Revista de Estudios Bolivianos* 15-17: 191-210.

PAREDES, JULIETA. 2011. *Una sociedad en estado y con estado despatriarcalizador*. PNUD.

PAREDES, JULIETA y Adriana Guzmán. 2014. *El tejido de la de la rebeldía ¿qué es el feminismo comunitario?* La Paz: Mujeres Creando Comunidad.

PASSERINI, LUISA. 2016. "Una memoria para la historia de las mujeres: problemas de método e interpretación". *Aletheia* 7, núm. 13: 1-20.

PISANO, MARGARITA. 2009. "Fracasos y una salida". En *Feminismos Cómplices: 16 años después*. México: Feministas Cómplices-Taller Editorial La Correa Feminista-Cicam.

PRIETO, MERCEDES, compiladora. 2017. *El programa indigenista andino, 1951-1973. Las mujeres en los ensambles estatales del desarrollo*. Quito: Flacso Ecuador-IEP.

RÍOS, MARCELA, Lorena Godoy y Elizabeth Guerrero. 2003. *¿Un nuevo silencio feminista? La transformación de un movimiento social en el Chile posdictadura*. Santiago de Chile: CEM-Cuarto Propio.

RIVERA, SILVIA. 2014 [2010]. *Ch'ixinakax Utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.

RIVERA, TARCILA. 2015. "El andar de las mujeres indígenas". En *Nada sobre nosotras sin nosotras Beijing +20 y las mujeres indígenas de las Américas: avances, vacíos y desafío*, editado por Ecmia y Chirapaq. Lima: Ecmia-Chirapaq.

RODRÍGUEZ, ANA LAURA. 2018. *Mecanismos para la igualdad de género en América Latina. Recorridos institucionales con gobiernos de izquierda*. Ponencia presentada en el Simposio Internacional "Pensar lo público desde investigaciones e intervenciones feministas: debates y controversias en

clave latinoamericana y del caribe". Argentina: Clacso-Universidad Nacional de Misiones.

SAPRIZA, GRACIELA. 2008. "Participación política de las mujeres en la Argentina, Chile y Uruguay". En *Participación Política de las mujeres en América Latina*, compilado por María del Carmen Feijoó. Buenos Aires: Sudamericana.

SEGATO, RITA LAURA. 2011. "Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial". En *Feminisimos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, compilado por Karina Bidaseca y Vanesa Vázquez. Buenos Aires: Godot.

SIPIVAK, GAYATRI. 2011 [1988]. *¿Puede hablar el subalterno?* Buenos Aires: El Cuenco de Plata.

SVAMPA, MARISTELLA. 2019. *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina. Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. Guadalajara: CALAS-Editorial Universidad de Guadalajara.

UNGO, URANIA. 2000. *Para cambiar la vida: política y pensamiento del feminismo en América Latina*. Panamá: Instituto de la Mujer de la Universidad de Panamá.

UNGO, URANIA. 2002. *Conocimiento, libertad y poder: claves críticas en la teoría feminista*. Panamá: Instituto de la Mujer de la Universidad de Panamá.

UNGO, URANIA. 2006. "Construyendo el retroceso: Una aproximación a las condiciones y al discurso de la reacción política en Centroamérica". *Pensares y quehaceres: revista de políticas de la filosofía*, núm. 3: 41-50.

VARGAS, VIRGINIA. 1998. "Carta hacia el VII Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe Chile, 1996". En *Encuentros, (des)encuentros y búsquedas. El movimiento feminista en América Latina*, compilado por Cecilia Mauleón. Lima: Flora Tristán.

YUVAL-DAVIS, NIRA. 2004. *Género y nación.* Lima: Flora Tristán.

ZAPATA, CLAUDIA. 2013. *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile. Diferencia, colonialismo y anticolonialismo*. Quito: Abya Yala.

ZAPATA, CLAUDIA. 2020. *Crisis del multiculturalismo en América Latina. Conflictividad social y respuestas críticas desde el pensamiento político indígena*. Guadalajara: CALAS-Editorial de la Universidad de Guadalajara.



AUTORA



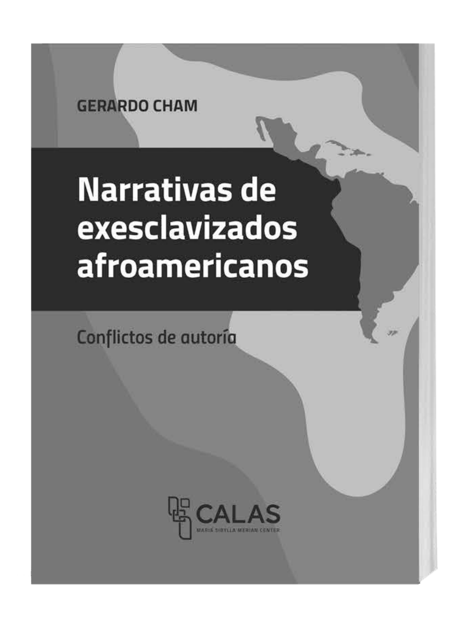
Andrea Ivanna Gigena

Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires, magíster en Administración Pública por la Universidad Nacional de Córdoba y licenciada en Ciencia Política por la Universidad Católica de Córdoba. Actualmente, es investigadora adjunta del Conicet/Cconfines-UNVM y docente en Metodologías de la Investigación Social. Ha sido investigadora y profesora visitante en varios países, como Chile, Panamá, Colombia y *fellow* CALAS en la sede Flacso Andes (2020). Sus principales temas de investigación son feminismo, etnicidad y política en Latinoamérica y el Caribe/Abya Yala.



OTROS TÍTULOS DE LA COLECCIÓN













La politización feminista e indígena en Abya Yala. Encrucijadas y discontinuidades

Coordinación editorial
Iliana Ávalos González

Jefatura de diseño
Paola Vázquez Murillo

Cuidado editorial
Mariana Hernández

Diseño de la colección
Paola Vázquez Murillo
Pablo Ontiveros